Ph. Sp.
585
Fiche

Ph. sp. 585

Fiche

Ph. 1205. a.

<36632277730018

<36632277730018

Bayer. Staatsbibliothek

Ph. sp. 585

Molitor

Philos. Noviss. 2439.

R

Der Wendepunkt des Antiken und Modernen.

Oder

Versuch den Realismus mit dem Idealismus zu versöhnen.

Von

Molitor.

Staatsbibliothek München

Frankfurt am Main,

verlegt von J. C. B. Mohr.

1805.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Seinem Freunde

dem

Herrn Regierungsrathe v. Sinclair

in

Homburg vor der Höhe

widmet diese Schrift

als ein Denkmahl inniger Liebe und hoher Verehrung

Der Verfasser.

Vorrede.

Ich übergebe diesen kleinen Versuch den unbekannten Richtern zur Prüfung. — Wohl fühle ich in ihrer ganzen Stärke die Kühnheit des Unternehmens, gegen eine Philosophie kämpfen zu wollen, die einerseits das Ansehen der ausgezeichneten Geister unserer Zeit zur mächtigen Stütze hat; anderer Seits auch für sich selbst schon, durch das Göttliche ihrer Lehre, jedes offene Gemüth zur Begeisterung hinreissen kann. — Ich bin kein frivoler Lästerer des Heiligen; und eben so wenig trieb die Sucht nach einer falschen Originalität mich an. — Mächtig ringen die entzweite Genien des Alten und Neuen gegeneinander; und diesen unziemlichen Streit verwandter Wesen versöhnen zu wollen, war das Ziel meines Strebens.

Eben so fern bin ich davon, die Götter und Helden des Alterthums und ihre heiligen Mysterien erniedrigen zu wollen, als den Plattheiten unserer Zeit das Wort zu reden. Aber dennoch glaube ich in diesen charakterlosen Formen unserer Zeit die Keime einer neuen großen Welt zu erblicken, die würdig ist, als der an=

dere Pol, dem Alterthume gegenübergesetzt zu werden; und in welcher Wissenschaft und Kunst, gleich den übrigen Verhältnissen des Lebens, eine neue dem Alterthum entgegengesetzte Form erhalten müssen. Dieses ist die Idee von der ich ausgegangen bin, welche mich bei gegenwärtiger Untersuchung geleitet hat, und welche ich künftig, nach den verschiedenen Richtungen hin, zu verfolgen bemühet seyn werde.

Ich glaube den tiefern Centralpunkt meines Systems in den Schriften von Friedrich Schlegel zu finden. Meines Erachtens hat nichts so sehr beigetragen den verschrobenen Zustand der jetzigen Philosophie herbeizuführen, als gerade das Mißverstehen der Schlegelischen Ideen. Ich übergehe bei der nachfolgenden Charakteristik der Systeme das von Schlegel gänzlich, weil ich glaube daß es gar nicht in die bisherige Reihe gehört, sondern für sich ein Ganzes bildet, in welchem der Keim zu dem neuen Zeitalter verborgen liegt. Doch ich wage es nicht, Lebende wie Todte zu behandlen: Möchte daher Herr Schlegel sich selbst erklären, inwieferne ich Ihn verstanden habe, oder nicht.

Heddernheim bei Frankfurt am Mayn
im Februar 1805.

Der Verfasser.

I.

Rückblicke auf den gegenwärtigen Zustand der Philosophie.

Wir stehen endlich, nach so langen Kämpfen, vor dem lichten Punkte, wo Idealismus und Realismus in ihrer reinsten Geschiedenheit sich von einander trennen; und wie feindselige Antithesen, in mächtigen Extremitäten auseinander wanken. In zwei große furchtbare Partheien getheilt, stehen die Kämpfenden sich nun gegen über; unversöhnlich ist ihr Streit, denn nirgends findet sich unter ihnen ein gemeinschaftliches Mittlere, worüber beide mit einander einig wären, was etwa als Basis des künftigen Friedens einst dienen könnte. Es ist ein absoluter Elementarstreit, der nicht um einzelne Besitzungen des Gebiets geführt wird, sondern wobei es einzig um die ganze Existenz der einen oder der andern der beiden Partheien zu thun ist.

Jeder Theil greift daher den andern in der Wurzel seines ganzen Daseins an; denn nur auf den Ruinen des einen Systems, kann das andere sich befestigen. Nicht einzelne Meinungen trennen die Streiter von einander, sondern in den innersten Elementen beider Systeme liegt schon der Keim zu dieser ursprünglichen Zwietracht. Beide Prinzipien fliehen und hassen sich gegenseitig, nirgends lassen sich beide vereinigen; wer daher das eine ergriffen hat, muß zuvor schon das andere gänzlich in sich vernichtet haben.

Was der einen Parthei das höchste und heiligste ist; dieses ist den andern gerade das zufälligste, und niedrigste. Wenn die eine das Ideale zur Absolutheit erhebt; so ist dagegen umgewandt den andern das Reale ihr höchster Centralpunkt. Keine Parthei will und kann der andern nun das Geringste zugeben; räumte die eine der andern nur eine Kleinigkeit ein; so lief diese schon Gefahr, die ursprüngliche Reinigkeit ihres eigenen Prinzips zu verlieren.

Ueber alle Wissenschaften und Künste, über alle Begriffe des Lebens verbreitet sich dieser wichtige Streit. Von seinem Ausgang hängt es ab, welche Form einst die Wissenschaft, und das Leben erhalten; ob das Ideale, oder das Reale künftig die Herrschaft führen wird?

Der Idealismus kennt nur das Ideale, es ist ihm das Göttliche, das aus der endlichen vergänglichen Hülle des Realen, wie aus einem Kerker schimmert. Das Reale ist ihm eine Hinderniß der Anschauung, und des wahren Lebens. Dieß Hinderniß, diese Fessel zu vernichten, ist daher die Lehre seiner Tugend.

Das Alterthum ist ihm die höchste Lebensform; denn nur in jenen Verhältnissen konnte allein das Ideale vom Realen in reiner Geschiedenheit sich erhalten. Dagegen hohl und ein wahrer Rückfall von ehemaliger Grösse erscheinet ihm die jetzige Gegenwart, in der das Göttliche mit dem Sinnlichen in niedere Gemeinschaft versunken ist.

Wenn mit hoher mächtiger Begeisterung der Idealist von jenem übersinnlich Heiligen spricht; und auf den Realisten, wie auf einen Unreinen blickt, dann tritt

dieser vor jenen hin. Freilich vermag er nicht Göttlichem Göttliches entgegenzusetzen; was ihn leitet, sind mir dunkele Ahnungen, die der verhüllte Genius seiner Zeit ihm aus weiter Ferne nur leise zuflüstert.

Das Reale ist diesem keine Schranke, ihm ist es vielmehr die wahre Basis seines Lebens, die Quelle seiner Kraft. Von diesen äußern Banden sich loszureißen, dünkt ihm daher eitel Schwärmerei, im Gegentheil dieselben recht zu cultivieren, der wahre Weg zur höhern Kraft zu seyn.

Nur einzig im Realen gehet das Leben des Geistes hervor, spricht der Realist: sein einziges höchstes Bestreben ist daher, diese Quelle des Lebens zur höchsten Kräftigkeit zu steigern; Bildung des Realen ist demnach ein Theil der Lehre seiner Moral. Das reine Naturverhältnis des Alterthums hingegen, wo des Menschen Kraft nur eine produktive ist, und ohne fremde Hülfe in freier, kühner Genialität sich ergoß, dünkt ihm daher Unvollkommenheit, und nicht selten Barbarei zu seyn.

Was dem Realisten das unvollkommenste ist, dieses ist für den Idealisten das vollendetste. Ihm erscheinen die künstlichen Verhältnisse unserer Zeit, die sein Gegner für hohe Kultur hält, als eben so viele Schlingen für die höhere freie Kraft des Geistes. Die gepriesene Humanität dieser Zeit ist ihm weinerliche Sentimentalität; ein gefallenes Geschlecht dünken ihm seine Zeitgenossen zu seyn, deren wunde Seelen die alte hohe Kraft zu fassen ausser Stande sind. Der Geist muß sich daher nach seiner Lehre von dieser falschen Kultur

wieder entfernen; das Leben muß wieder zu den ursprünglichen Naturverhältnissen zurückgeführt, und auf diese Art der Sündenfall des Geschlechts wieder versöhnt werden.

So stehen sich die Partheien gegen über im hartnäckigsten Kampfe. Was der einen das verächtlichste ist, dieses ist der andern das Höchste. Was der einen das Absolute ist, dieses ist der andern das Zufällige. Durchaus intolerant muß daher jede der Partheien nothwendig gegen die andere in diesem Streite verfahren; denn es ist die Sache jener zwei ursprünglich heterogenen Prinzipien: die freilich nicht selten, in der Hitze des Kampfes in den Streitenden selbst, bis ins äußerste zu personifiziren sich pflegen.

Keine Parthei kann und darf nachgeben; denn der Streit betrift zwei absolute Formen, wo von einem beiderseitigen freiwilligen Zugeben und Amalgamiren, vernünftiger Weise, keine Rede seyn kann. — Es ist nicht Sache der Streitenden, obwohl es oft so scheinen mag; sondern Sache zweier Prinzipien, denen die einzelne, sich oft selber unbewußt, als Organe zu dienen gezwungen sind.

Die Natur als das eine Prinzip, verträgt sich mit keiner Kunst als dem Prinzip; sie fliehen sich gegenseitig, wie zwei heterogene Elemente, die Natur kann nur wahrhaft Natur seyn, insofern sie durchaus von aller Kunst befreiet ist. Die Kunst hingegen strebt nach nichts weniger, als durchaus nach allen Seiten zu sich auszubreiten, und alle Natur als solche zu zernichten; denn nur insofern ist sie Kunst, als sie dieses durchaus seyn kann.

So hassen sich beide Prinzipien, so verfolgen sich beide denenselben dienende Streiter. Aber nur ein Realist muß man seyn, um in der Sprache des Idealisten Unsinn und Ueberspannung zu finden. Nur ein Idealist gehört dazu um in der Behauptung des Realisten durchaus nichts als Plattheit und Geistesschwäche zu erblicken. Derjenige, der zwischen Beiden in der Mitte stehet, und nicht für irgend einen Theil allein, sondern vielmehr sich für die Sache des Streites selbst interessiret; dem mag sich längst schon der Gedanke aufgedrungen haben, daß jeder Theil der Wahrheit dienen möchte; — und daß vielleicht nur die Form es wäre, die beide dem Scheine nach entzweite, deren Wesen aber doch in dem Absoluten gar nicht verschieden seyn dürfte. — So und nicht anders muß es seyn, wird jeder denken, der nicht gerade in irgend einer der zwei Partheien verschlungen, und gefühllos für das Absolute der andern geworden.

Wenn nun aber beide Partheien gleichen Anspruch auf objektive Gültigkeit ihrer Sätze haben; wo findet sich nun das Mittlere, in dem beide sich vereinigen? Wo findet sich dies Mittlere, in welchem diese so heterogene Prinzipien, mit ihrer vollen ungeschwächten Individualität zugleich in untheilbare Einheit übergehen können?

Schon längst haben angesehene Philosophen eine solche Vereinigung das Idealismus und Realismus versucht, und dieselbe in einem Dritten, das sie das Ideale nannten, zu finden gedacht. Allein diese Ansicht, die nun wirklich auch von Tag zu Tage sich allgemeiner zu vrebreiten anfängt, ist meines Erachtens

durchaus unrichtig, und führt auf eine absolute Verkehrtheit im Philosophieren. Nach dieser Vorstellungsart, soll das Ideale eine Synthese seyn, welche die beide sich entgegengesetzte Extreme in sich als in dem dritten Vermittelnden innigst vereinigt. Wenn aber das Absolute erst in der Vereinigung der zwei Extremen hervorgehen soll; so folgt also daraus, daß die Pole für sich, außer dieser Synthese, nicht absolut sind. Was nun aber aus dem Nichtabsoluten erzeugt wird, dieses kann selbst nur ein Nichtabsolutes seyn; denn das Bedingte, das in sich selbst nicht absolut ist, kann niemal ein Absolutes erzeugen, sondern wird nur Bedingtes hervorbringen. Offenbar liegt also in dieser Philosophie ein ewiger unauflöslicher Zirkel.

Das wahrhaft Absolute kann also niemal ein Drittes, (ein endlich Erzeugtes) seyn, sondern es muß seiner Natur nach schlechthin durch sich selbst seyn. Die Vereinigung des Idealen und Realen, die nur in der Absolutheit hervorgehen kann, darf daher nicht in einem dritten, von Ausen her Erzeugten gesucht werden; wobei man das Absolute Unbedingte gleichsam fixirt, und einschließt. Dieses ist eine durchaus falsche Künstlichkeit, und die Klippe, an welcher alle bisherige Versuche dieser Art gescheitert sind.

Einleuchtend wird es dem Leser daher seyn, daß wenn diese beide Extreme im Absoluten vereinigt sollen werden; diese Absolutheit nicht außer ihnen gesucht werden dürfe, wie dieses bisher geschah, sondern daß, in so fern eine wahre Absolutheit gedacht werden soll, dieselbe einzig in diesen Polen selbst liegen müsse. Dieses ist die einzig wahre Ansicht der Dinge vom Stand-

punkte einer ächten Identitätsphilosophie aus; welche näher zu begründen und durchzuführen, der Gegenstand dieser Schrift seyn soll.

Idealismus ist Natur. Realismus ist Kunst. Ein Mittleres außer diesen, ist undenkbar. Nur der konnte auf den Gedanken jenes synthetischen Dritten verfallen, der weder die eine noch die andere dieser Formen in ihrem ganzen Umfange angeschaut hatte; dann sonst hätte ihm gewiß für seine Synthesis nichts übrig bleiben können, indem diese Formen doch wohl alle mögliche denkbare Sphären erfüllen.

Die Synthesis des Idealen ins Realen kann nicht, wie bisher dargethan worden, in einem von Außen her erzeugten Dritten gesucht werden. Soll also eine wahre Synthesis gedenkbar seyn? so wäre sie nur insofern möglich: wann es bewiesen werden könnte, daß das Ideale und Reale, in sich selbst eins und dasselbe, und daß beide nichts anders, als die zwei einig absolute Formen der unendlichen Totalität wären; daß demnach der Grund ihrer Einheit zugleich wieder Grund ihrer Verschiedenheit, und so umgewandt wäre, und folglich ihre Idealität in ihr Inneres wieder zurückfiele.

Wenn nun der Gegenstand der Philosophie die Identität des Idealen und Realen ist; so folgt also daraus, daß die Form der Philosophie nur eine historische seyn kann, daß demnach die Philosophie weder Idealismis noch Realismis ist, sondern als Totalität gleichsam über dem Ganzen schwebt.

Idealismis und Realismis sind bisher nur Tendenzen gewesen, wovon der erste rück- der andere vorwärts strebt. Wenn wir beide Philosopheme karakterisiren sollten, so müssen wir offen gestehen, daß

der große Vorzug des Idealismis darin bestehe, daß er allein das Absolute in seiner reinen Gestalt ergriffen habe; daß es ihm aber andern Theils eben so gut an dem Sinn für anderer Formen gebricht; weshalb er zurück ins Antike wieder verfiel. Wenn der Idealist das Absolute ergriffen hat, ihm aber die Form nie gebricht; so fehlt es umgekehrt dem Realisten an dem Absoluten, dagegen hat es ihm geglückt, die wahre Form des Modernen sich anzureihen.

So stehen also beide Partheien, wie die zwei Urelemente eines einzigen Wesens, im zerstöhrenden Kampfe gegenüber. Jede Parthei repräsentirt hier ein einzelnes Element; nur insofern sie freundschaftlich sich durchdringen, entstehet eine Einheit, eine Welt aus ihnen. Aber jede Parthei hält sich schon für ein vollendetes Ganze; der Realist ahnet nicht, daß er blos die Form errungen, der Genius aber, der ihm fehle, von seinem Gegner bewahret werde. Der Idealist hingegen, im Hochgefühle jenes Göttlichen, kann nimmer sich überreden, jene matte geistlose Formen der modernen Welt dem Genius seines Systems anzureihen.

So stehen sie gegen einander, was dem einen gänzlich gebricht, besitzt in vollem Maase der andere; worin des einen Schwäche bestehet, bestehet wechselsweise des andern Stärke. Ungleich sind die Waffen der Kämpfer, und daher ist jeder Sieger und — Besiegter zugleich.

Auf dem Wege des Kampfes, kann niemal dieser Streit sich enden, denn wechselsweise zersplittert der Speer eines jeden an der ehernen Brust seines Gegners. Soll also je der Streit sich zur Ruhe beschwichtigen, so müßte jede Form in dem Stoffe der andern

sich sättigen, jede ging alsdann in der andern unter; dadurch erhielte jede ihre Selbstständigkeit wieder. Zwei ewige in sich vollendete Formen gingen alsdann aus dieser Einigung hervor, wovon jede in sich individuell, und doch wieder gegenseitig durchaus identisch wäre.

Dieses ist der einzig mögliche Vorschlag zum gütlichen Vergleich. Sollte er der idealistischen Philosophie etwa mißfallen? so müßte diese vor allem, im Geiste, und nach den Prinzipien ihres Systems, die so sehr vom Alterthum abweichende Tendenzen unserer Zeit enträthseln. Alles zeigt uns an, daß wir an dem Anfange einer großen neuen Weltepoche stehen, die schlechthin ein Gegensatz vom Alterthum zu werden scheint; deren künftiges Centralprinzip augenscheinlich die absolute Indiferenz seyn wird, so wie umgekehrt im Alterthum die Differenz es war. So wie aber nun der Kreis des modernen Lebens durchaus von dem des Alterthums oerschieden ist, eben so muß auch seine Philosophie eine von den antiken ganz verschiedene Form erhalten. Die Philosophie des Alterthums war ein Idealismus in der Form der Diferenz, die Philosophie der modernen Zeit wird daher ein Realismis in der Form der Indiferenz seyn.

Wollte ein idealistischer Philosoph diese Sätze widerlegen; so müßte er vor allem den Punkt in der Zukunft bezeichnen, und seine Möglichkeit darthun; wie einstens die moderne Kultur gleichsam von ihrem gegenwärtigen Beginnen abbrechen, und in ein neues Alterthum wieder zurückkehren könnte. — Aber dieses hat noch keiner unternommen, und schwerlich wird es auch irgend einem gelingen.

II.

Kritisch historische Untersuchung über das Wesen des Idealismus und Realismus.

Der Gegensatz zwischen Idealismus und Realismus ist das gröste und folgenreichste Phänomen, das sich sowohl über die Sphäre des Wissens, als auch über alle übrige Verhältnisse des Lebens in ihrem ganzen Umfange verbreitet. In ihm liegt der Urgegensatz aller übrigen möglichen Gegensätze, er bildet gleichsam die zwei sich entgegengesetzte Hämisphären der Philosophie, und des Lebens. Außer diesen ist keine andere Form, kein anderes Philosophem möglich, alle mögliche Gegensätze fallen in sie zurück, alle mögliche Formen zu philosophiren schließen sich an diese zwei Urformen an. Aus diesem Grunde ist eine nähere Kritik, über das Wesen dieser beiden Fundamentalgegensätze, das erste Hauptbedürfnis.

Ueber den Werth oder Unwerth des Idealismus, oder des Realismus, über das wahre innere Verhältnis, indem diese beide Systeme gegen einander stehen, kann aber nur alsdann mit Gründlichkeit abgeurtheilt werden; wenn die karakteristische Tendenz und die tiefere Bedeutung einer jeden dieser beiden Formen, in ihrem Innersten enthüllt ist.

Nur die Geschichte kann uns den Schleier von diesem Verborgenen ziehen, nur sie allein kann uns Aufschluß über diese beide räthselhafte Phänomene er=

theilen. Sie wird uns eine tiefe Aussicht in die verborgene Geseße des menschlichen Geistes eröffnen, nach denen er in seinen Formen so manichfaltig sich konstruirt, und sich wieder zersetzt.

Nur unter der Leitung der Geschichte dürfen wir erwarten, zu einer gründlichen Einsicht in das Wesen des Idealismus und Realismus zu gelangen; ohne dieselbe wird das Resultat der Untersuchung jederzeit einseitig ausfallen: entweder wird man dem Idealismus, oder dem Realismus ausschließend anhangen, und entweder den einen oder den andern über die Gebühr erheben; so wie es bisher bei dem jetzigen nicht auf Historie gebauten Philosophiren der Fall ist.

Wir wollen also vor allem die Bildung dieser beiden Formen bis zu dem Urquell ihrer Entstehung verfolgen, wir wollen in den innern Organismus ihrer Konstruktion, in den ersten Urkeim ihrer ursprünglichen Entzweiung eindringen; dadurch muß es nun nothwendig klar werden, in welchem Verhältnis eine jede dieser Formen zum Absoluten stehet, in welchem Verhältnis beide untereinander stehen. Hier wird es sich nun zeigen, ob eine vorzüglicher als die andere, ob die eine die einzig wahre, (wofür jede der Partheien die ihrige jezt hält) die andere aber eine blos zufällige Verirrung sey? oder ob beide von gleichem Werthe und Würde sind? und in welchem Verhältnis der Gleichheit in diesem Falle beide gegen einander stehen?

Ohne einer Lieblingsmeinung zu huldigen, ohne für eine oder die andere Parhei uns zu erklären, wollen wir also lieber der Leitung der Geschichte uns überlassen: sie führe uns hin zu einem Resultate was

es auch immer nur für eines seyn mag. Dann gibt es einen Schlüssel zur Auflösung dieses verworrenen Problems; so ist derselbe einzig nur in der Geschichte zu suchen.

Das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen zu enthüllen, war, mit einem Worte zu sagen, von jeher das Problem womit die Philosophie seit ihrer Entstehung sich beschäftigte. Aber sehr auffallend wird es schon dem flüchtigsten Beobachter der Geschichte seyn müssen; wie ganz verschieden dieses Verhältnis in den ältesten Zeiten, wie ganz verschieden es in den neuern Zeiten dargestellt, und aufgelößt wurde. Mit dieser Verschiedenheit der ältern und der neuern Art zu philosophieren, stehen ganz offenbar jene zwei Hauptabschnitte der Geschichte, die sichtbar so wie zwei heterogene Massen sich von einander sondern, in innigster Verbindung. Richten wir unsere Blicke auf die interessante Erscheinung, wie das Alterthum auf der einen, und die moderne Zeit auf der andern Seite, jene Frage über das Verhältnis des Idealen zum Realen, aufgefaßt und gelößt haben; so finden wir in beiden die größte auffallendste Verschiedenheit, wir finden jederzeit in beiden lauter sich entgegengesetzte, und sich durchaus gerade im Innersten wiedersprechende Resultate. Denn indem auf der einen Seite das Alterthum das Endliche schlechthin in Differenz mit dem Unendlichen setzt; strebt dagegen das moderne Zeitalter den absoluten Gegensatz zwischen dem Endlichen und Unendlichen aufzuheben, und ihr beiderseitiges Verhältnis durchaus als indifferent zu bestimmen und zu setzen.

Diese absolute Verschiedenheit in der Auflösung dieses großen Problems ist keine zufällige Erscheinung; denn offenbar gehört die differente Ansicht blos dem Alterthum an, so wie im Gegentheil die indifferente nur der modernen Zeit eigenthümlich ist. Wir werden sogleich sehen, daß das Wesen der Differenz und der Indifferenz der Anschauung, gerade das eigentlich karakteristische sey, welches die Entzweiung dieser beiden Zeitalter bildet, und sie von Grund aus einander sich entgegensetzt; daß demnach der Eintheilungsgrund in antike und moderne Epoche nur in dem Gegensatze der Differenz und Indifferenz der Anschauung gegründet ist. Nicht in den Köpfen der alten Philosophen allein herrschte der Glaube an Differenz des Idealen und Realen; nicht in den Köpfen der neueren realistischen Philosophen regt sich allein das ahnende Gefühl einer Indifferenz des Idealen und Realen. Es sind nicht die verschiedene subjektive Neigungen, und die Privatansichten einzelner Individuen, sondern es ist das **Leben**, die gesammte Empfindungsweise, und der allgemeine Gedanke **zweier Zeitalter**, der sich in diesen beiden Formen des Idealismus und Realismus ausspricht.

Wir können mit allem Fuge behaupten, daß die idealistische Philosophie des Alterthums, welche dies Endliche und Unendliche in Differenz setzt, keine blos zufällige subjektive Ansicht sey; so wie umgekehrt dieses eben so wenig von der modernen Philosophie behauptet werden kann, welche das Endliche und Unendliche in Indiferenz setzt. Beide Formen der Philosophie haben vielmehr sich aus dem **tiefsten Cen-**

tralpunkte ihrer Zeitalter gebildet; sie sind gleichsam nur der Reflex des Lebens. Demnach nicht in ihnen, sondern in den Anlagen ihrer Zeitalter, aus denen sie entstanden sind, ist der Grund ihrer innern Verschiedenheit zu suchen.

Die Philosophie eines jeden Zeitalters ist ein organisches Glied des Ganzen, welches nie isolirt von seinen übrigen Mitgliedern betrachtet werden darf, wenn es nicht allen Sinn und Bedeutung verlieren soll. Die Philosophie ist der Reflex des Lebens über sich selbst; sie ist demnach das Subjektive, das Leben in seinen Verhältnissen hingegen ist das Objektive. So wie also das Leben ist; wird daher auch seine Philosophie beschaffen seyn. So entwicklen sich also beide wechselseitig auseinander, und ihre Evoluzionen halten im Ganzen genommen gleichen Schritt. So war es im Alterthum: wenn hier die Philosophie das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen in Differenz setzte, so war auf der andern Seite eben so das Leben in allen seinen Theilen in dieselbe Differenzen entzweit. Nicht aus dem willkührlichen etwa von einem Philosophen entworfenen Begriff einer Differenz ging die wirkliche Differenz des Lebens hervor! sondern die wirkliche lebendige Differenz, nebst dem philosophisch gebildeten Begriff derselben, entwickelten sich gleichsam zusammen in einem Schlage, aus einem und demselben organischen Prinzip, welches das ganze Zeitalter schuf.

Die Differenz des Endlichen und Unendlichen, welche aus der Philosophie der Alten hervorgehet, ist mithin nicht sowohl eine subjektive Ansicht des Zeitalters, die etwa blos immaginär wäre; sondern sie ist vielmehr

eine wirkliche Differenz, in welcher die Totalität des gesammten Lebens, sammt der gänzen Natur verschlungen war. Da also hier das Subjekt wahrhaft mit seinem Objekt übereinstimmt, da der ideale Begriff der Differenz durchaus Realität hat, da also das Wesen der Differenz, im sittlichen sowohl als physischen Verhältniß durchaus organisch war; so hat die Philosophie des Alterthums, insofern man sie innerhalb der Sphäre ihres Zeitalters, betrachtet durchaus innere Wahrheit.

Diametral derselben gegenüber stehet der Glaube der Modernen an Indifferenz des Endlichen und Unendlichen. Diese Vorstellungsart, — die aus dem Innersten eines Zeitalters hervorgehet, dessen große Anlagen es genugsam verrathen, daß es die entgegengesetzte Richtung des Alterthums nehmen, und die Knoten einstens lösen wird, die ehedem das Alterthum sich schürzte, — hat ebenfalls durchaus Realität, und innere Wahrheit. Sie ist nicht blos eine subjektive individuelle Meinung, über Verhältnisse eines blos imaginären Lebens, sondern sie ist vielmehr der wahre Rückblick eines werdenden Zeitalters auf sich selbst.

Zwei einander sich entgegengesetzte Systeme, wovon das eine schlechthin das behauptet, was das andere gerade zu negirt, wovon das eine die Differenz, das andere hingegen die Indifferenz als Höchstes erhebt, sollen also zugleich wahr, sollen in ihrem größten Wiederspruche doch von gleicher Gültigkeit und Ansehen seyn; dieser Satz scheint einen ganz offenbaren Wiederspruch in sich selbst zu haben: denn es kann

nur eine Wahrheit geben, und alles was dieser Wahrheit wiederspricht, dieses muß nothwendig falsch seyn.

Aber bei allem dem finden wir doch, daß sowohl der Begriff der Differenz, als der der Indifferenz nicht blos immaginär sey; sondern daß vielmehr beide zusammen innere Realität haben: mithin, ihres Wiederstreits ohngeachtet, jedes von beiden auf gleiche Wahrhaftigkeit Anspruch zu machen habe.

War also bei unserm bisherigen Raisonnement kein sonstiger Fehler eingeschlichen; so müssen beide Gegensätze auch in ihrem grösten Wiederspruche zusammen bestehen können. Es müste sich demnach etwas anderes ausmitteln lassen, welches ihre Gegensätze zusammen vermittelte. — So muß es seyn wenn unsere bisherige Untersuchungen überhaupt richtig waren.

Sollen die beide sich entgegengesetzte Begriffe Differenz und Indifferenz gleich wahr seyn; so wäre dieses nun insofern denkbar, als man annehmen dürfte, daß keinem von beiden, eine gleichsam nach Außen gekehrte Absolutheit zukäme; sondern daß beide nur relativ verschieden wären. Daß also das Verhältnis des Idealen zum Realen weder schlechthin different, noch schlechthin indifferent wäre, sondern eben so gut relativ different, oder auch relativ indifferent seyn könnte. Mithin dürfte das Wesen der Differenz nicht schlechthin in dem Wesen des Realen liegen, (wie die Idealisten gegen die Realisten behaupten). Wann also die Differenz nicht schlechthin auf dem innern Wesen des Realen beruhet, so könnte der Grund der Differenz nur in einem Aeußern liegen; das Aeußere aber ist die Form. Ob also das Verhältnis zwischen dem Idea-

len und Realen different, oder indifferent wäre, müsste daher blos auf die Form ankommen, in welchem das Reale und Ideale zusammen befangen wären. Differenz und Indifferenz wären also bloße Formen des Verhältnisses des Idealen zum Realen. Sonach hätten beide völlig gleiche Realität in sich.

Freilich ist auf jeden Fall das Ideale und Reale in steter Differenz, denn schlechthin indifferent, ist mir das rein Unendliche; das Endliche hingegen ist seinem ursprünglichen Wesen noch stets different. Hier aber muß die absolute Indifferenz von der relativen unterschieden werden. Die absolute Differenz ist unendlich, sie ist niemal aufhebbar; von dieser ist aber hier keine Rede: sondern hier ist blos die Sprache von den relativen Formen in denen diese absolute Differenz nothwendig erscheinen muß. Diese Formen müssen nämlich ins Unendliche relative different, und relativ indifferent seyn können; indem eine die andere ins unendliche bedingt. Denn es gibt doch nur eine Differenz im Gegensatz gegen eine Indifferenz, aber auch umgekehrt könnte in der Folge bewiesen werden, daß es nur eine Indifferenz gibt, im Gegensatz gegen eine Differenz.

Wir bitten den Leser dieses erste Resultat unsere Untersuchung, als den Anfangspunkt des Nachfolgenden festzuhalten. Wir werden dasselbe durch diese Schrift hindurchführen; und was an demselben hier noch nicht deutlich ist, wird in der Folge dieser Blätter in seiner ganzen Klarheit hervorgehen, und in seinem ganzen Umfange dem Auge des Lesers sich eröffnen.

Wir wollen nun näher im Detail die Elemente der Differenz und Indifferenz der beiden Zeitalter in ihrer ursprünglichen Bildung zergliedern.

Die Natur sowohl als die Intelligenz mit ihrer lebendigen Evoluzion im Ganzen fällt zwischen zwei Pole hin; wovon der eine unter dem Nahmen des Idealen, der andre unter dem des Realen bekannt ist. Der ideale Pol ist das Wesen, der reale ist die Form, die dem Wesen gleichsam seine Gestalt und Haltung verleihet. In jedem Einzelnen findet sich dieses wechselseitige Durchdringen beider; und wir können niemal sagen, daß in irgend einem einzelnen Punkte blos Wesen, oder blos Form allein anzutreffen sey. Beide sind untheilbar, und als gegenseitige Bedingungen stets untereinander innigst verschmolzen, obwohl an dem einen Punkte mehr dieser, an dem andern mehr jener Pol der vorspringende ist. So entzweien sich also im Grossen diese Pole; indem der Reale als Natur, der Ideale hingegen als Intelligenz hervortritt, und beide zusammen eine in sich zusammenlaufende Welt bilden.

Wesen und Form durchdringen sich wechselsweise, es gibt keine Form ohne Wesen, und kein Wesen ohne Form.

Dieses ist das nothwendige Verhältnis einer jeden endlichen Existenz; denn wenn auch ein Pol bis zum Verschwinden des andern überwiegend ist, so ist er doch nicht von jenem gänzlich getrennt. Jeder Gegenstand ist endlich, und als solcher ist er entstanden und muß einstens wieder vergehen. Aber die Sinnenwelt über=

haupt ist nicht entstanden, sondern das Entstehen beziehet sich nur auf das Einzelne, auf die Form, auf das Endliche; hingegen das Unendliche der Sinnenwelt, das Form erzeugende, ist ewig. Das Endliche, das Wandelbare in der Sinnenwelt ist blos die Form, die Form ist demnach das Differente. Die Entstehung einer Form, ist daher das Aufheben der Indifferenz, das Stöhren eines zuvor bestandenen Gleichgewichts. — Die Entstehung eines endlichen Dinges ist Aufhebung des Gleichgewichts, die Wiederherstellung desselben tritt daher ein, so wie dasselbe sich wieder seiner Auflösung nahet.

Wir werden demnach bei der Bildung der Erde und des Menschengeschlechts zwei sich entgegengesetzte Formen erblicken.

Die eine wird die Epoche bezeichnen, wo von der ersten Bildung an das Gleichgewicht der Pole gestöhrt ist; und die Differenzen in immer steigenden Gradationen wachsen, wie das Ganze in seinen Bildungsstufen allmählig sich entfaltet; bis das Ganze in der höchsten Differenz seiner Pole, zugleich die Stufe seiner höchsten Blüthe, in dieser Form erreicht hat. Die andre Epoche wird die Rekonstruktion dieses ersten Bildungsprozesses uns darstellen, wo die Entwicklung den umgekehrten Gang wird nehmen; nach Indifferenz wird hier das Ganze streben, als dem höchsten Ziele.

In der ersten Epoche wird also das Wesen und die Form in Differenz, in der zweiten in Indifferenz erscheinen. In der ersten werden Wesen und Form in Disharmonie seyn, in der zweiten werden sie in der vollständigsten Harmonie sich durchdringen, und ein Ge-

gensatz beiden nicht mehr möglich seyn. Ursprünglich wird also das, was wir das Reale nennen, in vollständigstem Gegensatz mit dem Idealen sich entzweien, und wie eine fremde Macht in furchtbaren Katastrophen wüthen. Denn der ideale Pol, sowohl in der Natur als in der Intelligenz, kann nur im Wiederschein gegen das Reale zum Daseyn gelangen; die gleichsam vor dem Daseyn bestandene Indifferenz des Idealen und Realen kann nur das Ideale als Ideales entwicklen, insofern es in Differenz in absoluten Gegensatz mit dem Realen tritt. Je größer der Gegensatz des Realen wird, je mehr das Reale als Reales hervortritt, desto vollständiger entwickelt sich das Ideale; so wie nachher auf dem entgegengesetzten Wege, das Ideale nicht im Gegensatz gegen das Reale, sondern vielmehr gerade umgekehrt, indem es sich mit dem Realen vereinigt, indem es das Reale in seine Form aufnimmt, sich evolvirt.

Es ist also einleuchtend, daß in der ersten Epoche, wo das Ideale in seiner Unendlichkeit und im Gegensatz gegen das Reale hervorgehet, sowohl das Ideale, als das Reale eine ganz andere Form haben wird, als in der zweiten Epoche, wo das Unendliche in der Vereinigung des Idealen und Realen sich entfaltet.

Das Ideale und Reale wird daher in der zweiten Epoche in völliger Differenzlosigkeit eines durchaus im Innersten sich selbstbedingenden Zustandes, als vollendete Heiligkeit, und einer von dieser Heiligkeit gar nicht verschiedenen Glückseligkeit bestehen. Nichts Fremdes wird hier die Einheit stöhren, und alles was mögliches Objekt für den Menschen seyn könnte, müßte selbst

mit ihm durchaus homogen seyn; es dürfte auch in keinem Falle je eine Entzweiung mit ihm bilden. Versöhnt müßte hier der Mensch mit dem ganzen Universum sich fühlen, kein fremder Wunsch dürfte seine absolute Seligkeit stöhren; wenn er auch immer noch sich begränzt, und von jenen höhern Sphären sich ausgeschlossen sähe; so müßte denn doch der Gedanke an die Unendlichkeit dieser Sphären, und der ewig stufenweise fortgesetzten Schranken, für ihn volle Beruhigung seyn.

Ganz anders wird das Ideale in der ersten Epoche erscheinen, wo das Ideale nur im Gegensatz gegen ein Reales sich entwickeln kann. So wie in der zweiten Epoche Ideales und Reales in objektiver Einheit verschlungen sind, so werden dagegen hier beide in der Form der Differenz, mithin subjektiv erscheinen müssen. Das Ideale wird in Gestalt des Positiven, als Autonomie, das Reale hingegen negativ, als Heteronomie, als Endliches hervortreten; das eine als das gute, das andere als das böse Prinzip. Diese Differenz des Idealen und Realen ist sowohl das G undgesetz der Bildung des Lebens, als auch der Evoluzionen in der Natur; denn die Materie konnte ebenfalls nur in der Differenz des idealen und realen Pols sich gestalten.

So sah der Mensch in der Natur den ursprünglichen Kampf des Idealen und Realen, als des Guten und Bösen. Eine fremde Macht war ihm das Böse, eine fremde Gewalt, die gekommen ist, das ursprünglich Gute zu stöhren, und ihn aus der ewigen Harmonie zu reisen.

So wie also wirklich in der Natur das Ideale und Reale sich von einander sonderten, so müßten auch nothwendig in allen Begriffen des Lebens, jener Gegensatz des Guten und Bösen entstehen; sie waren die beiden Pole um die sich das sittliche Leben drehete. Ein Fremdes, ein durchaus Heterogenes war das Böse, welches das Gute, das Ewige, gleichsam verschlungen, und wie in einen Schlamm gezogen hatte.

Die Vernunft gehet aufs Absolute, und dultet kein Bedingtes. Der einmal entstandene Gegensatz von Gut und Böse konnte anders nicht ausgeglichen werden; als in so fern man das in Gestalt des Bösen erscheinende Reale zur absoluten Negation, zum Nichts machte; das Ideale hingegen, zu dem einzigen an sich, zu dem einzigen Realen erhob. Dann in der Differenz konnte das Reale jene objektive selbstständige Form noch nicht haben, die es in der Indifferenz erhalten muß. Es ist also sehr einleuchtend, daß Differenz und Indifferenz bloße Formen und keine absolute Karaktere sind.

Die absolute Entgegensetzung des Guten und Bösen, als eine Differenz des Idealen und Realen, müßte die menschliche Vernunft zu einer differenten Ansicht der intelligiblen, und Sinnenwelt überhaupt hinführen. Das Intelligible müßte ihm nothwendig sowohl in einer differenten Gestalt erscheinen, als dessen Verhältnis zur Sinnenwelt.

Die in der Natur wirklich existirende Differenz des Idealen und Realen stellte sich nothwendig in der moralischen Welt unter derselbe Form, als gutes und böses Prinzip, dar; so wie auf der andern Seite in spe=

kulativer Hinsicht das Verhältnis des Intelligiblen zur Sinnenwelt ebenfalls in derselben Form erschien. So hat man die Indifferenz des Intelligiblen auch, indem dasselbe unter der differenten Form, als Schöpfer fixirt wurde. Jenes objektive Verhältnis des Realen, das wegen seiner Trennung vom Idealen als ein durchaus Endliches erschien, konnte hier dem Menschen die Idee eines selbstständigen in sich selbst bedingten Daseins nicht gewähren. Denn das Reale war hier durchaus ein fremdes Heteronomisches, ein Endliches. Jenes Gefühl eines absoluten in sich selbst Seyns der sinnlichen Existenz kann sich nur da entwicklen, wo das Reale nicht mehr negativ und als böse erscheint, sondern in der Form einer selbstständigen Absolutheit sich darstellt. Das sinnliche Daseyn, das getrennte in sich selbst seyn, konnte gar keine Absolutheit hier für den Menschen haben; der Mensch müste nothwendig sein Dasein an ein höheres subjektives Wesen anknüpfen, aus dem er entstanden, und wie in einen Vorkommungsort in die Sinnenwelt geschleudert worden. Eine Wüste war dem Menschen die Sinnenwelt, ein fremder zur Strafe angewiesener Auffenthalt, und jenseits des Sinnlichen seine wahre Heimath. Von den Fesseln der Sinne sich zu befreien, aus dem trüben Schlamm der Materie sich zu reisen, war die hohe Lehre der Tugend, und einstens mit dem Vater des Lebens, in jene übersinnlichen Regionen sich wieder zu vereinigen, der heilige Glaube dieses Zeitalters.

Die differenzirte Ansicht des Idealen und Realen stellt daher ein intelligibles Universum, gleichsam in Gestalt einer Pyramide dar. Auf der obersten Spitze

derselben trohnt in unendlicher Glorie das Ideale, als höchste schaffende Intelligenz; aus ihr fliesen in unendlichen Abstufungen die ihr gleiche göttliche Naturen: jede einzelne ist zwar einerseits für sich selbstständig, aber auf der andern Seite ist sie zugleich wieder in jene höchste Intelligenz verflossen, und untrennbar von jener ewigen Einheit.

Das karakteristische dieser antiken Vorstellungsart bestehet nicht sowohl darin; daß man das Intelligible und das Reale, oder Gott und die Intelligenzen, als eine absolute Einheit darstellte; denn dieses muß jede wahre Philosophie gleichfalls thun: sondern darin bestehet das eigenthümliche des Alterthums, daß sie jene Einheit Gottes und der Intelligenzen in Differenz setzt, sonach Gott zur obersten Intelligenz und die übrige Intelligenzen in differente Stufen ihr unterordnen. Bei dieser Vorstellungsart wird eben so gut das Ideale, als das Reale, eben so gut Gott als die Intelligenzen in wahre Differenz gesetzt; so wie überhaupt im ganzen Alterthum eine wahre Indifferenz durchaus unmöglich, und im Gegentheil die absolute Differenz hier durchaus organisch ist. Da hingegen die moderne Philosophie, wenn für sie das Intelligible einen Sinn haben soll, dasselbe anders nicht, als durchaus in der Form der Indifferenz mit dem Realen darstellen kann.

In der differenten Ansicht des Alterthums müste sowohl das Ideale, als das Reale different erscheinen. Das Reale wurde durchaus zernichtet, und als negativ hingestellt. Durch diese Zernichtung des Realen, bekam eben das Ideale eine subjektive differente Form; denn die völlige objektive Indifferenz des Idealen,

kann nur da entstehen, wo das Reale positiv und selbst indifferent ist. Wir begnügen uns indeß im Allgemeinen dieses nur zu bemerken, indem wir uns hier blos mit der historischen Untersuchung der Differenz und Indifferenz beschäftigen, die nähere Kritik über das Wesen der Differenz hingegen ihren Platz in dem folgenden Abschnitte finden wird.

Als ein sinnlicher Ausdruck des Universums, stellte die sittliche und politische Verfassung des Alterthums dieselbe Pyramide dar. — So wie von Ewigkeit her in der intelligiblen Welt die Wesen in unendlichen Abstufungen gebähren würden; und ein absoluter Unterschied dieser göttlichen Naturen untereinander, von der höchsten an Gott unmittelbar grenzenden, bis zu der entferntesten, wegen der unendlichen Differenz des Ganzen, nothwendig gedacht werden müste; eben so bildete sich auf der Erde unter den Menschen, derselbe absolute Unterschied; welcher hier wegen der Endlichkeit ihrer Naturen, als ein Gegensatz zwischen den Edlen und Unedlen, zwischen den Reinen und Unreinen erschien. Das Edle war nicht etwa durch den Zufall der Verhältnisse von dem Unedlen verschieden, sondern an sich, in der Idee selbst, in einem vorhergehenden Zustand, war dieser absolute Unterschied von Ewigkeit her begründet.

Wir haben bisher gezeigt, wie diese allgemeine differente Ansicht wirklich aus einer wahren Differenz der idealen und realen Naturprinzipien hervor ging. Eben so war es auch hier in der politischen Organisation des Ganzen der Fall. Das Reale war vom Idealen gänzlich geschieden; wegen dieser Scheidung erschien das ei=

ne schlechthin als endlich, das andere hingegen als Unendlich. So wie also die intelligible Welt in der Differenz von unendlichen Abstufungen göttlicher Wesen aus einem höchsten sich darstellte, eben so repräsentirte die politische und sittliche Organisation der Menschen eine gleiche Ordnung und Stufenfolge. Auf der Basis der Pyramide lag der, der verdammt war den Tribut für das Ganze der Endlichkeit zu bringen. Er war gebunden an das Reale, seine Beschäftigung hatte ihn selbst zum Sklaven verurtheilt. — Stufenweise erhoben sich die übrigen Stände, je nachdem sie weniger mit dem Realen beschäftigt waren, und als freie Wesen, das Heilige reiner und ungetrübter anschauen konnten. Auf der obersten Stufe trohnten die Geweihten: kein mühsames Streben nach Gütern des Lebens theilte ihre Kraft, und trübte ihre Seele. Sie hatten mit dem Sinnlichen nichts zu schaffen, sie kamen in keine Berührung mit dem Unreinen. Wie Gott von Genien umgeben, die in unendlichen Abstufungen um seinen Thron gelagert sind, eben so erhoben sich in zahllosen Stufenfolgen, von dem edelsten Diener an bis zu dem niedrigsten Knechte, die irdische Heerschaaren um den Thron dieses Ebenbilds Gottes.

In mannichfaltige Formen von Differenz und Indifferenz, von Realismus und Idealismus zersetzte sich das Alterthum; aber überall blieb es sich doch in dem Haupttipus getreu, seine höchste Indifferenz war immer noch Differenz. Jener absolute Gegensatz zwischen dem Bösen und Guten war das Centralprinzip seiner ganzen Bildung: es war dasselbe das jenes intelligible Gottes- und Geistessystems schuf; dasselbe war

es, das jene göttliche Ungleichheit der Menschen erzeugte. Allenthalben herrschte absolute Differenz, sie war hier durchaus organisch; selbst die höchste Indifferenz war nur eine relative, sie war selbst an und für sich Differenz.

So schritt das Alterthum vom Nullpunkt der Differenz fort, bis zum höchsten Grad der Differenz; wo es sich alsdann in seiner eigenen Differenz vernichtete, und in den Anfangspunkt der Indifferenz unmittelbar übergehen mußte. Hier fing an der Weltpol sich zu drehen, und die zweite Epoche der Menschheit zu beginnen.

Den Uebergang auf dasselbe bildete das Christenthum, welches seiner Form nach als Religion war antik, aber seinem Wesen nach durchaus modern war. Seine moderne Tendenz gehet aus seinen von allen alten Religionen so sehr abweichenden Lehren hervor; man nehme hier nur zum Beispiel seine moralische Grundsätze. Nicht die hohe rüstige Kraft erhob es zur Tugend, sondern die sanfte Duldung eines dem Ganzen sich hingebenden Herzens. Es zerstöhrte überhaupt das höchste Centralprinzip des ganzen Alterthums; indem es die absolute Ungleichheit der Menschen aufhob, und eine allgemeine Brüdergemeinde unter dem Menschen zu bezwecken schien. Offenbar war also in dieser Religion jener erhabene antike Gegensatz zwischen dem Endlichen und Unendlichen gänzlich aufgehoben. Obwohl dieser Gegensatz in der christlichen Religion ebenfalls vorkommt, so hatte er doch in derselben eine

ganz andere Bedeutung, als in allen ältern Religionen. Ja offenbar hatte er, wenigstens im Durchschnitte, gerade die entgegengesetzte Bedeutung; so zwar daß dasjenige, was im Alterthum das Edle und das Hohe war, hier gerade zum Endlichen, und Irdischen gemacht wurde; und was hier in der christlichen Religion das Göttliche, das Ueberirdische war, dieses wurde gerade umgekehrt im Alterthum als das Sinnliche, und Verächtliche angesehen. Die christliche Religion bildete daher offenbar den grösten Gegensatz gegen alle Religionen des Alterthums; indem sie alles dasjenige erhob, was jene durchaus verachteten, und als ein niedriges sinnliches verdammten; indem sie gerade eine Menschenklasse in Schutz nahm, die das Alterthum, als einen verworfenen Theil des Geschlechts, von allem was ehrbar und heilig war ausschloß: kurz, indem sie überhaupt die höchste Tendenzen des Alterthums, jene hohe göttliche Kraft durchaus als sündlich verdammte, und dagegen die Selbstentäusserung aller Individualität, und eine an Erniedrigung grenzende Demuth als höchste Tugend prieß. Das Christenthum ist also offenbar der religiöse Represeutant des modernen Zeitalters zu nennen. Denn die religiöse Einkleidung abgerechnet, so sind seine Lehren durchaus modern; ja unser ganzes Zeitalter ist nichts anders, als eine bloße Potenz des Christenthums, und alle künftige Evoluzionen der Menschheit werden ebenfalls bloße Potenzen des Christenthums seyn. So wie das Alterthum in seiner höchsten Stufe doch nichts anders, als ebenfalls eine Potenzirung jenes ersten heiligen Naturstandes darstellte.

Dieser religiöse Realismus muste nach einigen Revoluzionen bald seine religiöse, oder antike Form gänzlich verlieren, und in seiner nackten realistischen Gestalt sich zeigen. Der Realismus den er ursprünglich ausstreute entzweiete sich sehr bald mit seiner idealen Form. Wo sich nun diese beide Gegensätze berührten, wo die lezte Enden des Alterthums mit den ersten Anfängen des Modernen zusammenstießen, und daher der Stoff der leztern sich an der Form der erstern rieb, da entstunden jene bekannte Erscheinungen.

Aberglaube auf der einen und Unglaube auf der andern Seite. — Phänomene, die blos dem Mittelalter eigen sind.

Bei diesem Umschwunge der Weltaxe, konnte nicht eine kräftige Form in die andere übergehen, sondern in Athonie endete das Alterthum, und als Entkräftung begann das moderne Zeitalter; denn nur in seiner eignen Kraft konnte sich das Alterthum zernichten, und von Sthenie zur Athonie übergehen. Die alte produktive Kraft war auf ihrem Fundamente mit ihrer produktiven Oekonomie gesunken, das ganze Verhältnis muste sich nun umkehren: dasjenige, was im Alterthum das Negative war, muste hier zum Positiven erhoben werden. Das Absolute wurde nun nicht mehr in der Erhebung über das Sinnliche, sondern vielmehr in der Vereinigung und Harmonie mit demselben gesucht.

Identität des Idealen und Realen, Vereinigung und Harmonie dessen was im Alterthum getrennt war, war hier das große Ziel des Zeitalters. Die pyramidalische Verfassung des Alterthums stürzte zusammen,

und ging nun gleichsam in die Form eines Cirkels über, als das wahre Bild der unendlichen Indifferenz. Wenn dieses neue Zeitalter dasjenige zum Positiven erhob, was im Alterthum blos die negative Seite war; so soll eben dadurch nicht das Endliche zum Absoluten erhoben werden; sondern es soll vielmehr gerade dadurch alles Endliche aufgehoben, nnd das Unendliche in vollständige Indifferenz gesetzt werden. Denn so wie im Alterthum das Göttliche nur diskret, und nicht allgemein war, so soll hier umgewandt alles göttlich, alles absolut seyn.

Das Reale konnte aber nicht auf geradem Wege zur Idealität erhoben werden; es mußte hier eine grosse Revoluzion eintreten. Das Alterthum so gewiß es Alterthum ist, konnte nichts als Differenzen produziren; das Ideale ging nur im Gegensatz gegen das Reale hervor: das Endliche konnte also niemal als solches zum Unendlichen erhoben werden. Das Alterthum muste sich nothwendig zernichten, der gerade bisherige Gang mußte gänzlich abgebrochen werden, und eine durchaus entgegengesetzte Entwicklung beginnen. Die Differenz des Alterthums mußte sich von sich selbst zernichten, das Edle mußte im Unedlen untergehen, und so wurde auf einmal der negative Factor der positive: welches Umkehren der Pole auf keine andere Art sonst geschehen konnte.

Der Bildungsprozeß dieses zweiten Zeitalters lies es daher nicht zu, daß man den idealen Pol des Alterthums etwa gerade sofort, nur mit dem realen vereinigte; dieses wäre als eine schlechthin unorganischer Verbindung gar nicht denkbar gewesen. Der ideale Pol

war bei der Vernichtung des Alterthums gänzlich verlohren gegangen; man fing daher hier wie von neuem zu leben, und zu philosophiren an, gerade so, als wäre vorhin niemal gelebt und philosophirt worden. Das Ideale des Alterthums war ein differentes, es war daher hier nicht brauchbar: denn als Ideales, in der Form der Differenz, war es gar nicht vereinbarlich mit dem nun zur Positivität erhobenen Realen. Ungenutzt musten daher hier die göttlichen Ideen der Alten liegen bleiben, das Ideale muste hier auf einem ganz andern Wege errungen werden; nämlich als ein Ideales in der Form der Indifferenz. So lange daher das Zeitalter das Ideale in der Form der Indifferenz noch nicht errungen hatte, so lange konnte es auch die Ideen der Alten nicht begreifen: das Alterthum blieb ihm eine durchaus negative, eine heteronomische Idee. Aber mit dem ersten Funken des intelligiblen Lichts ging ihm auch der erhabne Sinn des Alterthums auf; und wer das Ideale in der Totalität seiner Indifferenz mit dem Realen ganz errungen hat, dem wird nothwendig die absolute Identität des Antiken und Modernen in vollständiger Klarheit hervorgehen.

So wie die Entwicklung des Alterthums darin bestand, daß es seine Differenz immer erweiterte, und auf diesem Wege das Absolute evolvirte; eben so bildete sich das moderne Zeitalter auf dieselbe Art, nur in entgegengesetzter Form, indem es nämlich von Differenz zu Indifferenz fortschritt. Die Identität des Idealen und Realen entwickelte sich demnach noch allmählig; das Gesetz seiner Bildung bestehet darin, daß sie vom Ein-

zelnen, wie von einem Punkte anhebt, und immer mehr und mehr sich in ihrer Form erweitert. Es ist hier von keinem endlichen Werden der Identität, oder der Indifferenz die Rede: denn in demselben Augenblicke, wo die Differenz des Alterthums aufhörte, fing, wie mit einem Schlage, sogleich auch die Indifferenz des Modernen an. Die Entwicklung des modernen Zeitalters, ist daher blos eine Potenzierung dieser ursprünglichen Indifferenz. — Wir werden daher in allen Potenzen des modernen Zeitalters eine wahre Identität des Idealen und Realen erblicken; allenthalben wird ihnen derselbe Typus zum Grunde liegen, Verschiedenheit der Potenzen wird blos in der Form liegen, in welcher diese Indifferenz dargestellt ist.

Das am Ende des Alterthums im Realen sich verlohrne Ideale erschien hier in der ersten Potenz der Identität in durchaus negativer Form. Die erste Potenz der Identität muste daher in der Form als Materialismus sich entwicklen. Dieses Sinnliche hier war jedoch von jenem Sinnlichen des Alterthums gänzlich verschieden. Das Sinnliche des Alterthums war ein Negatives, ein differentes, im Gegensatz gegen das positive Ideale. Hier aber fand gar kein Gegensatz zwischen dem Idealen und Realen statt, beide waren von dem Untergang des Alterthums an in vollständigste Identität zusammen verschmolzen; es gab gar kein Ideales außer dieser Identität mehr. Allein da das Ideale bei der Zerstöhrung des Alterthums gänzlich vom Realen verschlungen wurde; so muste diese erste Form der Indifferenz eine durchaus materielle Gestalt erhalten. Das Ideale war hier vollkommen mit dem Realen in völ-

liger Differenzlosigkeit vereinigt, aber es erschien hier nicht als Ideales, sondern hatte die vollständigste Gestalt des Materiellen angenommen. Die moderne Philosophie in ihrer zweiten Potenz hatte demnach nichts zu thun, als blos die Pole dieser ersten Indifferenz umzukehren, und diese materielle Identität in eine ideale zu verwandlen. Doch dieses konnte nicht so auf geradem Wege geschehen; sondern diese erste Form muste, dem organischen Gesetze des menschlichen Geistes zufolge, erst sich vollständig evolviren, und in ihrer höchsten Konsequenz sich selbst vernichten; ehe sie zu dem entgegengesetzten Pole übergehen konnte.

Wir wollen hier noch Einiges zur Karakteristik des Materialismus hinzufügen, da er wirklich die Wurzel der ganzen modernen Philosophie ist.

Die Materie selbst wurde angesehen als das Absolute; das materielle endliche Daseyn, als etwas schlechthin Unbedingtes, als ein vollkommenes in sich, dessen Zweck daher durchaus in ihm, und nicht ausser demselben liege. So entstund auf der einen Seite in theoretischer Hinsicht ein materielles physisches System; welches, ohne eine Mitwirkung einer äußern schaffenden Intelligenz anzunehmen, aus physischen Kräften das Weltall konstruirte.

So entstund auf der andern Seite in praktischer Hinsicht ein Lehrgebäude, welches die Bestimmung des Menschen, das höchste Ziel des Lebens, durchaus auf das endliche Daseyn selbst beschränkte; und das Leben mithin als seinen eignen absoluten Selbstzweck fixirte. Alle Ideen vom Uebersinnlichen, wodurch die Welt von einem Schöpfer abhängig, wodurch der Mensch von sei-

nem gegenwärtigen Daseyn, von seinem irdischen Leben abgewendet und auf ein jenseits geleitet wurde, wurden ihm gänzlich abgeschnitten. Die Sinnenwelt, das Universum wurde vielmehr, als ein selbstständiges in sich beschlossenes, und von Aussen her ganz unbedingtes Ganze dargestellt.

So wie also ehemals im Alterthum die Sinnenwelt blos als Mittel erschien, der höchste Zweck hingegen ausser dieselbe fiel, so fielen dagegen hier Mittel und Zweck in eines zusammen, und das Ganze erschien als eine absolute sich selbst bedingende Welt. Das Absolute des Daseins, welches ehemals außer dem Leben gesucht wurde, wurde nun gänzlich innerhalb die Sphäre des Lebens beschränkt; Mittel und Zweck, Ursach und Wirkung, Bedingtes und Unbedingtes fielen hier in eine einzige Totalität zusammen, und das Ganze erschien als ein absoluter, in sich selbst zurücklaufender, sich selbst erzeugender und belebender Organismus.

Die Natur erschien nicht mehr als das Fremde, sondern als ein mit dem Geiste durchaus verwandtes Wesen, sie war nicht mehr jene feindliche Macht, welche die Seligkeit des Geistes stöhren sollte, da der Geist in ihr vielmehr den Keim seines Daseins, und die Quelle seiner Lebensfreuden zu sehen glaubte.

Alle Folgerungen, die im Alterthum aus dem absoluten Gegensatze zwischen dem Idealen und Realen konsequenter Weise gemacht werden musten, fielen hier eben so nothwendig hinweg. Es gibt nach diesem Systeme daher auch kein u r s p r ü n g l i c h e s a b s o l u t e s Böse: böse und gut sind nach ihm blos relative Begriffe. Aus dem Zusammenwirken verschiedener sich entgegen=

gesetzter Kräfte bestehet die physische und moralische Weltordnung: wiedrig = bös wird eine Kraft, sobald sie im Uebermaas ausströhmt, und die Harmonie stöhrt. Dieselbe Kraft daher, die hier in ihrem Uebermaas als böse erscheint, wird, sobald in ihr das Gleichgewicht hergestellt seyn wird, wieder gut seyn.

Aus dieser indifferenten Ansicht des Sittlichen, welche das Gute und Böse nicht in das absolute Wesen, sondern in die Form setzet, gehet daher das ganze übrige, sittliche und politische Lehrgebäude dieses Systems hervor. Der Begriff einer absoluten Ungleichheit der Menschen, welcher im Alterthum aus dem absoluten Gegensatz des Idealen und Realen, des Guten und Bösen sich erzeugt hatte, wurde hier gänzlich vernichtet. Das Gute und Böse am Menschen wurde hier nicht sowohl aus ursprünglichen absoluten Anlagen, (wie im Alterthum); sondern vielmehr aus zufälligen Ursachen, aus der Erziehung, aus den Verhältnissen des Lebens, aus physischen sowohl als politischen Einwirkungen, (demnach auf eine eigentlich rein historische Weise) erklärt. Die Erscheinung des Guten und Bösen am Menschen blieb freilich wohl immer der Maasstab für seinen relativen Werth; der absolute Werth wurde aber nicht nach demselben beurtheilt. In eine völlige praktische Indifferenz löste sich dieses System auf: jeder Mensch wurde als ein absoluter Selbstzweck dargestellt; mithin die absolute natürliche Gleichheit und Würde der Menschen zum höchsten Prinzip des Praktischen erhoben.

Freilich vermag dieses System das allgemeine Verhältnis der Indifferenz zur Differenz

im Praktischen nicht zu erklären; wenigstens anders nicht als auf eine sehr grobe Art. Da dieses System seine praktische Indifferenz auf einem zu niedrigen Standpunkte aufgefaßt hat; so kann es sich nicht zur Anschauung der Identität der historischen Differenz und Indifferenz erheben. Jene Ungleichheit der Menschen muß ihm daher blos als eine Zufälligkeit, als ein durch Uebermacht und Betrug entstandener Zustand, kurz als eine absolute Negation, als ein sinn- und bedeutungsloses Phänomen erscheinen. Nach einer Harmonie, nach einem Gleichgewichte aller physischen- und sittlichen Kräfte zu streben, ist das höchste Ziel dieses Systems. Die Kunst ist ihm jenes Mittel, die, indem sie das Mißverhältnis zwischen dem Bedürfnis und der Kraft der Einzelnen aufhebt, die Gleichheit der Menschen herstellt; und, indem sie alsdann dasjenige beseitigt, was bisher die Menschen von einander trennte, dieselbe in ein einziges harmonisches gemeines Wesen zusammen vereinigt.

Grob ist zwar dieses System: Materialismus und Eudämonismus sind seine Hüllen. Allein dessen ohngeachtet liegt in ihm der feste Keim der nachfolgenden Philosophie, die sich blos aus diesem entwickelt hat. Der Materialismus hat die Grundidee aller modernen Philosophie geschaffen, er hat den Begriff eines absoluten in sich selbst beschlossenen Organismus des Universums zuerst entwickelt, die nachfolgende Philosophie hat nichts anders gethan, als diesen Begriff erweitert, und ihm seine unendliche Form ertheilt. Eben so ist der Eudämonismus nichts anders, als der noch rohe Begriff jener praktischen Indifferenz, dem

nachher die Transscendentalphilosophie eine höhere ideale Bedeutung gab, und ihn als die in sich vollendete Heiligkeit aufstellte.

Der Materialismus ist die erste Potenz der modernen Philosophie. Nachdem diese Potenz sich vollständig ausgebildet hatte, konnte erst die zweite Stufe der modernen Philosophie, (die transscendentale) sich entwicklen. Obwohl neben dem Materialismus von Zeit zu Zeit Systeme entstanden, wie z. B. das von Spinoza und Leibnitz, die gleichsam vom Alterthum her den Funken des intelligiblen Lichts erhielten, und ihn auf ihre Nachwelt pflanzten; so konnten sich doch jene Systeme nicht gänzlich gestalten: indem ihnen dazu der reale Pol gänzlich gebrach. Aus dem Materialismus mußte die moderne Philosophie sich bilden, der Materialismus mußte aus sich selbst sich zur zweiten Potenz, zum transscendentalen Denken empor heben; indem er durch allmählig fortgesetzte Abstraktionen von Kraft zu Kraft, von Stoff zu Stoff, von Recht zu Recht, von Pflicht zu Pflicht, von der rohesten Materie aus bis an die Grenze des Uebersinnlichen gelangte.

In das Reale verschlungen, war die Idealität; deshalb konnten die Philosophen zu dem Wesen desselben nur durch Abstraktion gelangen. Was das Alterthum wie in einem Momente erzeugte, was ihm ursprünglich eigen war, jene Identität des Idealen und Realen, dieses mußte sich die moderne Philosophie durch lange fortgesetzte Abstraktion mühsam erringen. Das Ideale erschien ursprünglich in Gestalt des Materiellen,

nach und nach entwickelte man aber durch allmähliche Abstraktionen eine Duplicität in den einzelnen Erscheinungen. Bei dieser Entwicklung ging man nicht von der Totalität der Polarität aus, sondern fing blos am Einzelnen an, diese Duplicität nachzuweisen: dieses geschah z. B. in der Physiologie und Psychologie. Hierdurch verlohr sich wenigstens der krasseste Materialismus; die Materie wurde lebendiger, und auf diese Art das Zeitalter zu dem transcendentalen Denken vorbereitet.

Vermöge dem Gesetze der modernen Bildung: blos durch fortgesetzte Abstraktionen die Identität des Idealen und Realen zu erweitern; — muste auch nicht minder die Transcendentalphilosophie durch solche allmählige Abstraktionen sich bilden.

Diese zweite Potenz der modernen Philosophie eröffnete Kant. Er fixirte zuerst den idealen und den realen Pol; indem er beide in Identität setzte. Das Karakteristische seines Systems bestehet jedoch darin, daß er diese Polarität nur innerhalb der Grenze des Vorstellens und Handlens auffaßte, deßhalb konnte auch seine dargestellte Idealität jenen absoluten Umfang, jene vollendete Form nicht erhalten. Da er blos innerhalb den Grenzen des Handelns und Vorstellens blieb, und nicht bis zu dem gemeinschaftlichen Prinzip beider hinauf stieg; so musten beide auch in seinem Systeme gänzlich von einander getrennt bleiben. Den idealen Pol faßte er nur in seiner negativen Seite, deshalb konnte er auch die Identität desselben mit dem Realen nicht gänzlich erreichen. Hier entstund daher eine Entzweiung dessen, was vorher im

Materialismus gänzlich vereinigt war. Wenn der Materialismus aus einem und demselben Prinzip sowohl sein theoretisches als praktisches System der Welt konstruirte, und niemal einen absoluten Gegensatz zweier heterogenen Prinzipien zuließ; so muste dagegen hier, sobald die Abstraktion das Ideale zum erstenmale ergriffen hatte, eine Trennung desselben vom Realen, sowohl in theoretisch als praktischer Hinsicht, vor der Hand entstehen; diese Trennung mußte so lange dauern, bis man das Reale selbst auf den Standpunkt des Idealen erhob, und die Indifferenz dadurch wieder herstellte.

Da Kant nicht zum gemeinschaftlichen Prinzip des Vorstellens und Handelns, nicht zur Identität des Theoretischen und Praktischen vordrang, da er blos innerhalb der Grenze des Vorstellens blieb; so mußte für ihn in theoretischer Hinsicht die Erscheinung vom Ding an sich, in praktischer die Vernunft von der Sinnlichkeit getrennt bleiben. Es mußte eine Trennung geschehen, dessen, was ehemals im Materialismus schon vereinigt war: aber jene Identität war nur eine materielle, die Spekulation mußte also einstweilen das Ideale vom Realen trennen, um dieses Reale selbst zur höhern Geistigkeit erheben zu können.

Das Kantische System ist eigentlich kein Idealismus und kein Realismus, es hat von beiden etwas, doch mehr noch von dem Idealismus sich angeneigt. Fichte war derjenige, der diesem werdenden Systeme seine Gestalt ertheilte, und die ideale Form desselben mit genialischer Kraft herstellte. Er schritt von jenem Punkte weiter fort, wo sein Vorgänger stehen

blieb: er erhob sich über die Sphäre des Lebens selbst, und drang in dessen Wurzel ein. Hier schwanden die bisherige Gegensätze zwischen Form und Stoff. Vollendet war die Identität des Idealen und Realen in seiner theoretischen Seite.

Wir müssen genau den theoretischen Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, von dem praktischen unterscheiden. Den theoretischen Gegensatz hatte Fichte in Identität aufgefaßt; aber um eine völlige Indifferenz in dem Praktischen herzustellen, hiezu war sein Standpunkt nicht hoch genug. Fichte verband blos den realen Pol mit dem Idealen in theoretischer Hinsicht; indem er diesen selbst zum Idealen erhob. Er zeigte zuerst, daß das Denkende von dem Gedachten nicht dem Wesen sondern der Form nach verschieden sey. Allein dieselbe Identität im Praktischen, die er im Theoretischen fand, hatte er nicht verfolgt; er konnte auch nicht von seinem Standpunkte aus dieselbe verfolgen. Was Fichte aber Identität des Theoretischen und Praktischen nennt, ist wenigstens nicht jene absolute Identität, sondern eine ganz relative.

Da es nun Fichte blos mit der theoretischen Identität zu thun hatte; so muste sein System auch eine absolut idealistische Wendung nehmen. Schelling aber, der schon näher der praktischen Identität kam, hatte den Idealismus auch schon mehr mit dem Realismus versöhnt.

Kant ergriff die Identität innerhalb des Vorstellens, er konnte daher nicht einmal eine theoretische Identität erhalten; an eine praktische war hier gar nicht zu den-

ken. Fichte hingegen drang bis zu dem absoluten Ich selbst vor; hier konnte nun freilich die Identität im Theoretischen vollkommen sich darstellen. Allein das Prinzip der praktischen Identität muß höher als in dem Ich gesucht werden. Denn so wie innerhalb der Grenze des Lebens das Ideale sich zum Realen verhält; so muste ebenfalls jenes Verhältnis der Realität des Ichs zu einer höhern Idealität ausgemittelt werden. Nur auf diese Art kann die eigentlich praktische Identität gefunden werden. Allein Fichte kam nur bis zur Grenze des Ichs, die höhern Regionen, die Identität des Ichs mit jenem höhern Intelligiblen, blieben ihm verschlossen.

Wenn also im Einzelnen, wenn im theoretischen die Identität des Idealen und Realen von Fichte erkannt wurde; so war es denn doch noch immer unbestimmt: warum soll denn Alles dieses seyn? warum sollen es Schranken, warum soll es ein Vorstellen und ein Bewußtseyn geben? — Das Reale wird nur in seinem Idealen erkannt, aber das Wesen der Realität überhaupt, kann nun in der vollständigen Idee der intelligiblen Welt angeschauet werden.

Die Sinnenwelt — das Leben hatte daher in Fichtes System, jenen hohen Sinn, jene unendliche Tiefe nicht, die es blos allein in der Anschauung des Intelligiblen erhalten kann.

Das praktische System von Fichte war deßhalb weder different, noch indifferent, es strebte zwar wohl allenthalben nach Indifferenz, konnte dieselbe aber nie vollständig erreichen; sondern erhielt statt derselben eine blos hohle Objektivität.

Fichtes Ansicht über das Universum war eine blos formale Indifferenz. Indem er das Ideale und Reale in vollständige Differenzlosigkeit sezte, so muste er freilich die Möglichkeit eines intelligiblen Bewußtseyns leugnen, und den realen Moment als den einzigen darstellen. Durch dieses Negieren des Idealen wurde freilich aller lebendige Geist selbst im Realen vernichtet.

Dieselbe Indifferenz schwebte Fichte allenthalben in dem Praktischen vor; die Idee war jederzeit ächt, aber allenthalben gebrach es ihr an der absoluten Form. Ganz im Geiste einer modernen Philosophie stellte er das Ideale der Menschheit als einen objektiven differenzlosen Zustand dar: aber weil er den idealen Pol in seiner Absolutheit nicht auffaßte; so muste dieser Indifferenz auch alles Leben nothwendig mangeln. Es fehlte Fichte gänzlich an jenem objektiv dynamischen Prinzip, um eine allgemeine Gleichheit der Menschen, um ein lebendiges Nebeneinanderseyn zu begründen. Allenthalben faßte Fichte blos den realen Pol; zur Identität mit dem Idealen konnte er es niemal vollständig bringen; dieses entfloh ihm stets unter den Händen. Jene objektive Gemeinschaft der Menschen konstruirte er blos auf der Seite des realen Pols, demnach gleichsam nur von Außen her; zur Identität mit dem Innern konnte er es nie erheben. Sobald man das Reale von dem Idealen absondert, so muß die lebendige Dynamik nothwendig in eine todte Mechanik sich auflösen; eine solche blos mechanische Harmonie war das Ideal, das er für die Menschheit entwarf, worin das Gleichgewicht des Ganzen durch den

Druck von äußern Einwürkungen, durch Gesetze und angeordnete Aufseher hervorgebracht werden sollte.

Noch weniger konnte es aber Fichten gelingen, die Idee der Indifferenz in der Geschichte durchzuführen: so wie dieses an ein System, welches einmal die Indifferenz zu seinem Prinzip gemacht hat, mit Recht gefodert werden muß. Fichte aber hatte, wie wir bisher gezeigt haben, die Indifferenz von einem zu niedrigen Standtpunkte aus aufgefaßt; deßhalb konnte auch in ihm nie die Idee einer absoluten Indifferenz in praktischer Hinsicht so ganz deutlich sich regen. Sein Ideal war ihm das einzig unbedingte, jeder andre Zustand hingegen war für ihn bedingt, und praktisch zufällig. Zur Anschauung der Identität des Bedingten und Unbedingten konnte er nicht gelangen.

So war demnach Fichte's System, nur der erste, obwohl unendlich genialische Anfang der modernen Philosophie. Sein innerer Kern war durchaus wahr, seine Form hingegen ein mißlungener Versuch. Die Identität des Idealen und Realen, welche Kant geahnet hatte, sprach in Fichte sich deutlich aus, freilich war es nur eine theoretische Identität. Um zu der praktischen zu gelangen mußte die Spekulation noch eine Stufe höher steigen.

Von Schelling war es anfänglich zu erwarten, daß er die Spekulation zu jenem idealen Punkte hinführen würde; er ahnete offenbar jene höchste Identität des Idealen und Realen, die er in dem Systeme seines transcendentalen Idealismus auch aussprach. Aber ihm gebrach es an hinlänglicher Einsicht in das reale

Verhältnis des Praktischen; er konnte daher seiner hohen idealen Anschauung keine Realität ertheilen, und jenen absoluten Organismus der Kunst nicht durchführen.

Man erinnere sich nur daran, in welchem verengsten Sinne er die Geschichte nimmt. Offenbar gebricht es ihm an einer wahrhaft organischen Ansicht derselben, wenn er, nach Kant, die Realisirung der rechtlichen Verfassung als das einzige Problem der Geschichte darstellt, und alles übrige z. B. die Erfindung der Künste und Wissenschaften als bloße Mittelglieder betrachtet. Die Geschichte ist eine Identität des Sub- und Objektiven; die Reflexion, auf deren Standtpunkt Schelling damals stand, vermag aber eine solche Identität nicht zu fassen, sondern betrachtet das Subjekt und das Objekt jedes für sich. Wenn nun die Reflexion das Objektive der Geschichte vom Subjektiven gesondert ergreift; so entstehet der formale Begriff der richtigen Verfassung. Ergreift hingegen die Reflexion blos das Subjektive der Geschichte; so entstehen daraus die formalen Begriffe der moralischen Verhältnisse. Nur in der absoluten Identität des Subjektiven und Objektiven gehet der wahrhaft lebendige, reale Geist der Geschichte hervor.

Mit mehr eduktiver Richtung seines Geistes auf die Reale Verhältnisse der historischen Entwicklung wäre Schelling gewiß zu jenem Punkte gelangt. Allein da ihm diese gebrach, so mußte er nothwendig seinen frühern Gesichtspunkt sich selbst wieder verrücken.

Dem Fichtischen hohlen Systemen wollte er Leben ertheilen: dieses ist ihm meisterlich in der Philosophie der Natur gelungen; aber im Praktischen fehlte es ihm gänzlich an dynamischer Ansicht des historisch Realen.

Deshalb konnte er hier nicht zu einer lebendigen Anschauung der praktischen Indifferenz gelangen, die er in der Natur errungen hatte; seine bisherige Tendenz muste also hier an diesem Punkte gänzlich scheitern. Den intelligiblen Pol hatte er viel höher entwickelt, und zu einer ungleich reinern Anschauung gesteigert, als es irgend einem seiner Vorgängen gelungen war. Da es ihm aber an dem realen Pol gebrach, so muste er von seiner ehemals tendirten Indiffenz nun in eine gänzliche Differenz zurücksinken. So muste also in Schelling sich noch einmal die Spekulation entzweien, noch einmal mußte sie sich in den Gegensatz zwischen Ideales und Reales zersetzen, ehe die Einsicht einer völligen Identität beider, in ihrer höchsten Potenz, möglich werden konnte.

Schellings neues System scheint, dem ersten Anblick nach, eine völlig isolirte Erscheinung zu seyn, die gar nicht in die Entwicklungsreihe der modernen Philosophie gehört; indem sie sich gleichsam selbst aus derselben gerissen, und alle moderne Tendenzen zerstöhret hat. Aber sie ist doch nichts weniger als ein anorgischer Auswuchs der modernen Philosophie, sondern sie ist in der That eine wahre organische Stufe derselben.

Schellings neues System ist eine Erscheinung, die mit der kantischen Philosophie viele Aehnlichkeit hat, und unter gleichen Veranlassungen, und nach denselben Gesetzen wie jene auch erzeugt worden ist. Unsere moderne Philosophie ist eine Indifferenz des Idealen und Realen. Vom Realen ging die Bildung dieser Indiffenz aus, und erhob sich stufenweise zum Idealen; so wurde denn dadurch das Reale in die Form des Idealen aufgenommen und mit demselben idealisirt. Dieses Aufnehmen des Realen in das Ideale geschah aber nie so schnell, sondern sobald die Spekulation das Ideale um eine Potenz höher angeschauet hatte; so entstand ihr, durch diese Erhöhung des Idealen, jederzeit eine Differenz desselben mit dem Realen. So war es bei Kant der Fall: indem er zu einer weit höhern Anschauung des Idealen sich erhob, als es sein Zeitalter zuvor erkannt hatte; so muste freilich jene materielle Indifferenz sich für ihn in eine Differenz auflösen, bis es endlich Fichten gelang, das Reale selbst auf die Potenz des Idealen zu erheben. Mit Fichte stellte sich daher die Indiffenz wieder her, aber nur um von neuem sich wieder in eine Differenz aufzulösen, denn Kant und Fichte hatten das Ideale nicht in ihrer höchsten Potenz angeschaut.

Indem es also Schellingen gelang, sich zu dieser höchsten Anschauung des Idealen zu erheben; so konnte für ihn die bisherige Indiffenz keine Indifferenz mehr seyn, sie muste sich in eine Differenz auflösen, die um desto stärker war, je reiner und höher er das Ideale selbst aufgefaßt hatte.

Schelling hatte das Ideale in seiner höchsten Potenz, in seiner völligen Absolutheit ergriffen; ihm muste daher auf der andern Seite eine eben so absolute Differenz entstehen; so wie bei Kant, der das Ideale weit niedriger aufgefaßt hatte, nur eine relative Differenz zum Vorschein kam. Nach dem Bildungsgesetze der modernen Philosophie entwikkelt sich die Indifferenz nur allmählig aus der Differenz. Wir können daher mit Recht behaupten; daß, da in Schellings System die Spekulation zur höchsten Differenz gelangt ist, auch hier der wahre Wendepunkt des Antiken und Modernen befindlich seyn müsse.

Da indessen der Verfasser dieses Systems vor der Hand diesen Satz wohl schwerlich zugeben möchte; so wollen wir versuchen, den Beweis dazu zu führen, und auf dem Wege der Kritik zu zeigen, daß diesem Systeme jene vorgebliche Absolutheit gänzlich mangeln; daß es mithin blos die letzte Differenz sey, aus der erst die höchste Indifferenz hervorgehen müsse.

III.

Kritik über Schellings neueres System der Philosophie.

Reales und Ideales bilden die zwei sich entgegenstehenden Elemente des Lebens. Diese kann man sich nun in einem gedoppelten Verhältnis gedenken; und sie führen dadurch auch auf zwei ganz verschiedne sich entgegengesetzte Formen der Philosophie. Entweder wird das Reale in seiner positiven Seite gänzlich aufgehoben, und als eine bloße reine Negation des Idealen hingestellt. Dieses ist das Wesen des Idealismus. Oder das Reale wird selbst zur unendlichen Positivität erhoben, so zwar daß es dem Idealen selbst nicht mehr absolut entgegengesetzt ist; sondern beide in ihrem relativen Gegensatz doch nur ein einziges wahres differenzloses Ganze bilden; welches bekanntlich der Geist des Realismus ist. Ein drittes System, wo Reales und Ideales, als zwei ganz verschiedene heterogene Elementen, mit gleicher Positivität neben einander bestehen sollten, ist durchaus der Vernunft zuwieder. Denn in diesem Falle, da sie nicht ein und dasselbe, sondern von ganz verschiedener Natur sind; repräsentirt der

ideale Pol das Unendliche, der Reale hingegen das schlechthin Endliche. Bei dieser Halbheit der Ansicht, bei dieser absoluten Heterogenität der Elementen, kann man aber schlechterdings den Uebergang des einen auf das andere, die Verbindung des einen Pols mit dem andern Pole nicht erklären; wenigstens ist jede Erklärung eines solchen Zusammenhangs gezwungen, und durchaus unorganisch; und überdies muß durch eine solche künstliche Zusammenstellung des Unendlichen mit dem Endlichen das erste selbst von dem letztern getrübt werden. Doch kann man allerdings dieses System als den ersten Anfang eines werdenden Realismus betrachten, dessen Grundlagen in einem eben so starken Gefühle für die Dignität des Realen sowohl als des Idealen bestehet.

Die Vernunft dultet keine absolute Differenz; sie hebt entweder auf die eine oder auf die andere Weise den Gegensatz zwischen Idealität und Realität auf. Dieser Gegensatz wird nie einerseits aufgehoben, indem man annimmt, daß die Materie überhaupt gar nicht existire, sondern eine bloße Negation des absolut Realen sey; oder indem man den Satz aufstellt, daß die Materie schlechterdings von dem Idealen nicht an sich dem Wesen, sondern nur der Form nach verschieden sey.

Es ist nicht gleichgültig und zufällig, wie wir bisher gesehen haben, welche von diesen beiden Formen zu philosophiren, zuerst ergriffen wird; sondern die Form der Philosophie stehet mit den übrigen Verhältnissen des Lebens im genauſtem Zusammenhang; so zwar, daß sie allen Sinn und Bedeutung verliert, wenn man

sie aus diesem Zusammenhang reißt, und etwa in ein anderes Zeitalter verpflanzen will.

Einem Zeitalter, in welchem das Reale selbst nur eine negative Rolle spielt, wird die ideale Seite die einzig nothwendige seyn müssen; so wie umgewandt ein Zeitalter, in dem das Reale mehr positiv hervortritt, sich zum Realen hinneigen, und gegen eine absolute Indifferenz desselben mit dem Idealen nothwendig streben muß. In einem Leben, wo das göttliche der individualen Kraft so energisch ausgebildet wurde, wo der Mensch die Natur nur von außen her ergriff, sie aber ihr Innerstes vor ihm verschloß, und seine Ahnungen daher weiter über die Grenze aller Materie sich zu den Regionen des Uebersinnlichen empor schwangen, da muste ihm dieselbe als ein Kerker, eine Wüste seiner Seele nothwendig erscheinen. Ein Zeitalter hingegen, welches die Natur schon besser kennt, und vertrauter sich mit derselben machte; ein Zeitalter, welches in die innere Geheimnisse der Natur gedrungen, sie schon zu leiten weiß, und im Begriffe stehet, durch eine fortgesetzte Analisis künftig ihre ganze Allgewalt an den Willen des Einzelnen zu knüpfen; ein solches Zeitalter wird die Materie nicht als Kerker, nicht als fremdes Element betrachten, sondern vielmehr mit derselben eine nähere Verwandtschaft fühlen, — ja es wird seine eigne Dignität in diese übertragen.

Es gibt also zwei Wege das Verhältnis des Idealen zum Realen zu betrachten. Der eine führt auf jenen heiligen Mystizismus der Alten hin, der andere hingegen auf jene selige differenzlose Anschauung, wel-

che zu erringen das eigentliche Ziel der modernen Philosophie und Poesie ist. Die differente mystische Philosophie des Alterthums zerfällt nun wieder in zwei sich entgegengesetzte Systeme, in die Emanationslehre, und in die Lehre vom Sündenfalle. Jede von beiden stellt die Differenz wieder von einer besondern Seite dar; die Emanationslehre von der negativen, die Lehre des Sündenfalls aber von der positiven aus. Wir sprechen hier vorzüglich von dem letztern Systeme, indem die neuere Philosophie dasselbe allein in Schutz zu nehmen scheint, das andere System hingegen vielmehr als einen mißlungenen Versuch ansiehet. In der Folge werden wir aber noch Gelegenheit finden, das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Systemen näher zu untersuchen.

Dieser tief verschlungene Mysticismus, der unsere Seele so innig rührt, wenn wir ihn in den Werken der Alten ergreifen, eben derselbe Mystizismus unter modernen Umgebungen von einem Neuern ausgesprochen, läßt unser Gemüth kalt und ungerührt, und nicht selten empört sich bei einem solchen Contrast das Gemüth gegen denselben. Wir haben den Grund aufgezeigt, warum dieser Mystizis in unserm modernen Zeitalter sich nothwendig entwickelt hat; — die Philosophie muste nämlich in ihrem Bildungsprozesse noch einmal in Idealismus und Realismus sich zersetzen. Die Erscheinung dieses mystischen Idealismus ist daher ein Phänomen das nur innerhalb der Sphäre der Spekulation organisch, hingegen außerhalb derselben im Leben, durchaus unorganisch und ohne allen Sinn und Bedeutung ist.

Wer auch nicht im Stande ist, gegen diesen Mystizismus schulgerecht zu kämpfen, wer auch nicht im Stande ist, den Irthum bis zu seiner ersten Quelle zu verfolgen; der findet sich denn doch von der Unrichtigkeit derselben innerlich überzeugt.

Eine gewisse Wahrheit ist in ihm zu tief eingewurzelt, sie spricht ihn zu laut an, als daß er sich durch irgend ein Raisonnement der Schule von dem Gegentheil derselben sollte überführen lassen können. Möge daher auch noch so sehr der Anhang dieser Mystiker wachsen; niemal wird es ihnen gelingen sich des Zeitalters zu bemächtigen, dessen Genius zwar jezt noch schläft, aber gewiß zu einem kräftigen Leben einstens erwachen wird.

Die Centralansicht dieses Mystizismus bestehet in der absoluten Trennung des Idealen vom Realen, des Endlichen vom Unendlichen. Wird daher dieser erste Satz zugegeben, so müssen auch alle die andere, das moderne Gemüth so fürchterlich ansprechende Folgerungen zugegeben werden; und der Mystizismus wäre alsdann das einzig konsequente System. Soll daher dieses System an irgend einem Punkte angegriffen werden; so müste es hier an seiner Wurzel geschehen. Hat es irgendwo eine Schwäche; so kann sie allein hier in seinem Prinzip, hier in dieser ersten Voraussetzung liegen; alle übrigen Sätze und Folgerungen dieses Systems sind durchaus richtige Konsequenzen, organisch gegliederte Sätze aus seinem obersten Satze.

Also hier in der absoluten Entgegensetzung des Sinnlichen und Uebersinnlichen, hier allein muß der Satz des ganzen Irthums liegen. Der Grund dieses ab-

soluten Entgegengesetztseyns beruhet entweder im Begriffe des Uebersinnlichen selbst, oder in dem des Sinnlichen. Im Uebersinnlichen liegt aber der Grund zu diesem Gegensatze nicht, denn dieses ist das reine Differenzlose; sonach muß der Grund zu dieser Differenz blos in dem Begriffe liegen, den Herr Schelling sich vom Sinnlichen macht. Mir kömmt es so vor, als hätte Herr Schelling einen sehr schiefen und unwürdigen Begriff von dem Wesen des Sinnlichen und Endlichen.

Dieser schiefe fehlerhafte Begriff vom Sinnlichen, entstehet meines Erachtens daraus: daß Schelling unter dem Endlichen blos das Gröbere verstehet, und demnach den Begriff des Endlichen sich nicht in dem ganzen Umfange seines Wesens und seiner Würdigkeit zu denken vermag. Schelling theilt, sich selber unbewußt, den wahren Begriff des Endlichen in sich selbst, oder vielmehr er destillirt denselben; hiedurch lösen sich die gröberen Theile gleichsam von dem Feinern ab. Die gröbere Masse, welche wegen ihrer Schwere zu Boden sinket, hält nun Schelling für das einzig Sinnliche; in dem feinern glaubt er aber etwas höheres nicht sinnliches zu finden. Alsdenn ist es freilich kein Wunder, wenn er das Endliche so niedrig und verächtlich behandelt; denn auch ohne es kann er nun ein wahres Universum konstruiren. Allein sehr leicht möchte es sich ergeben, daß diesem ganzen Verfahren eine Täuschung zum Grunde liege, daß Schelling nichts weniger als eine übersinnliche sondern nur eine idealisirte Sinnenwelt konstruirt habe; und daß durch seine Bemühungen das Intelli-

gible vom Sinnlichen zu scheiden, dadurch gerade das Intelligible sinnlich gemacht würde.

Wenn dieses sich so verhält, so wäre freilich die leichteste Art zu dem wahren Systeme zu gelangen, wenn man diese Sublimation wieder auf ihre Basis zu reduziren suchte. Dadurch würde die erkünstelte unnatürliche Mischung des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen wieder zersetzt; das eine würde dann so wie das andere, jedes in seiner eigenthümlichen Gestalt und selbstständigen Natur, wieder erscheinen können.

Man unterschied ehedem, mit vollem Rechte, sinnliche und nicht sinnliche Anschauung von einander. Mit welchem schlechten Erfolge dieses aber geschehen ist, wird der Kenner der philosophischen Geschichte wissen. Nach und nach wurden die Gründe dieses Unterschieds beider immer schwächer und hinkender; bis endlich Fichte es darthat, daß der Begriff, den man sich bisher unter der intelligiblen Anschauung gebildet hatte, nichts weniger als intelligibel, sondern durchaus sinnlich wäre; daß mithin nach unserer Vorstellungsweise gar kein übersinnliches Bewußtseyn möglich, sondern alles Bewußtseyn seiner Natur endlich sey. Fichte hatte seiner Seits das Wesen der realen Natur zu tief in ihrem Innern ergriffen, er hatte zu klare und deutliche Blicke in die Gesetze ihres innern Wesens geworfen, um sich nicht von der Wahrheit fest überzeugt zu fühlen, daß alle bisherige Arten, das intelligible Bewußtseyn zu erklären, geringstens ein feiner Antropomorphismus wären. Da er nun den Standpunkt des Realen überhaupt nicht verließ, so war es demnach verehrungswürdige Kon=

sequenz von ihm, die Möglichkeit eines intelligiblen Bewußtseins zu leugnen. Seit neuerer Zeit machte nun Schelling einen andern Versuch das intelligible Bewußtseyn zu erklären, aber wahrscheinlich mit einem eben so schlechten Erfolge als seine Vorgänger. Denn die Alternative zwischen dem Unendlichen und dem Bewußten hat bisher noch keine Philosophie überwunden, indem noch keine sich zu der absoluten Duplizität erhoben hat, wo allein diese Gegensätze schwinden und diese Alternativen sich vereinigen können.

Ob unsere Ansicht über Schellings Mystizismus gegründet ist oder nicht, wird nachfolgende Untersuchung lehren. Ehe wir aber zur eigentlichen Kritik übergehen, wollen wir vorerst einige Begriffe über das Intelligible und Reale voran schicken, um zu sehen, in wiefern dieselbe mit denen von Schelling übereinstimmen.

Das Wesen der sinnlichen Anschauung bestehet nach Schelling in dem Karakteristischen, daß sie Endlich, das heißt daß in ihr das Anschauen vom Angeschauten verschieden sey; dies ist allerdings wahr! allein sehr genau muß man hier den Begriff des Verschiedenseyns fassen, und ihn in seiner zweifachen Bedeutung unterscheiden. Es ist freilich keine Anschauung möglich ohne daß in ihr das Subjektive und Objektive sich entzweien, ohne daß sie wechselseitig sich entgegengesetzt sind; allein in der Verschiedenheit der Form dieses Entgegengesetztseyns liegt der Grund der verschiedenen Formen des Anschauens.

Endlich ist die Anschauung, wenn in der Entgegensetzung, Anschauen und Angeschautes, ganz verschieden sind; das heißt wenn das Anschauende ein Subjekt, das Angeschaute ein Nichtsubjekt, ein Objekt ist. Indem also das Anschauen sich vom Angeschauten trennt, begrenzen sich beide gegenseitig; das Anschauende wird in seiner Unendlichkeit endlich, so wie das Angeschaute in seiner Unendlichkeit ebenfalls begrenzt wird, und dadurch erst zu einem wahren Gegensatze sich entwickelt.

Ganz verschieden von dieser endlichen Anschauungsform muß daher die intelligible seyn. Es verstehet sich von selbst, daß dieselbe ebenfals nur unter der Bedingung des Gegensatzes zwischen Subjekt und Objekt möglich ist; sie muß demnach nur in der Form dieses Gegensatzes von jener sich unterscheiden. Das Anschauen und das Angeschaute können daher in Gott nicht verschieden, sondern der Gegensatz beider kann nur ein relativer seyn; so zwar, daß beide Pole, das Bewußtseyn Gottes, durchaus der Form nach identisch sind, (denn in unserer endlichen Anschauung sind sie zwar auch identisch, aber nicht der Form, sondern nur dem Wesen nach). Beide Polen sollen im intelligiblen Bewußtseyn durchaus identisch, und nur relativ verschieden seyn; sie müssen daher so eins seyn daß einer sich dem andern substituiren läßt; daß nämlich der subjektive Pol zugleich der objektive, und der objektive zugleich der subjektive ist. Einen bleibenden Gegensatz beider kann man hier gar nicht annehmen; denn wäre in Gott das Objekt nicht durchaus Subjekt, so wäre in Gott eine Differenz, er wäre selbst

selbst endlich, und blos dem Grad der Endlichkeit nach verschieden von uns.

Die Trennung des Subjekts vom Objekt der Form nach, wie dieses in der Sinnenwelt geschiehet, erzeugt das Wesen der endlichen Anschauung; die Einheit des Subjekts und des Objekts der Form nach, erzeugt den Karakter der unendlichen Anschauung. Für Gott gibt es demnach Nichts, als was er in eingetheilter ewiger Kraft selbst ist. Er ist sich selbst objekt, sein Objekt ist seine unendliche selbstlose Ichheit.

Dieses ist die einzig mögliche Art ein Bewußtseyn Gottes zu erklären, ohne es endlich zu machen. Ich glaube einstweilen dem Leser genug Winke hierüber ertheilt zu haben, um nun nach diesem Maasstabe Schellings System beurtheilen zu können. Die nähere Ausführung dieser Idee wird sich in der Folge dieser Blätter näher entwicklen.

Herr Schelling scheint es mit der Unterscheidung zwischen dem intelligiblen und realen Bewußtseyn eben nicht so genau nehmen zu wollen. Er wähnt die ganze Schwierigkeit bei dieser Erklärung schon überwunden zu haben, wenn er die Identität des Bestimmten und Allgemeinen, des Idealen und Realen, des Denkens und Anschauens, als das Wesen des göttlichen Bewußtseyns festsetzt, und dasselbe hierdurch von dem Sinnlichen unterscheidet. In einem gewissen Sinne mag er wohl recht haben! aber ich bin zugleich überzeugt, daß er diesen rechten Sinn dabei nicht getroffen hat. Wir wollen vor der Hand diesen von Schelling aufgestellten Satz in seiner negativen Seite betrachten, und die sich aus demselben ergebende Konsequenzen ver-

folgen; dieses wird der Gegenstand des ersten Theils dieser Kritik seyn. Nachher aber wollen wir das Ganze von seiner positiven Seite aus betrachten, und die Möglichkeit einer solchen von Schelling behaupteten Identität des Idealen und Realen näher untersuchen.

Schelling sagt im Bruno, daß in Gott alles vereinigt wäre, was in der Sinnenwelt getrennt sey; daß demnach alles durchaus zugleich ein Bestimmtes und ein Unendliches wäre; daß demnach die höchste Realität zugleich neben der höchsten Idealität bestünde. Ich bin fern davon zu leugnen, daß alles was im sinnlichen Universum ist, durchaus auch in dem Wesen der Gottheit seyn müsse; ich will nicht leugnen, daß der Unterschied beider Welten darin bestehe, daß was hier getrennt erscheint, dort in absoluter Differenzlosigkeit befangen sey. Es ist aber hier die Frage, ob Herr Schelling das Wesen dieser absoluten Differenzlosigkeit gerade so richtig aufgefaßt haben möchte.

Es hat offenbar den Anschein, als hätte Schelling das Wesen der Gottheit zu einer rohen Synthesis derjenigen Gegensätze gemacht, welche in der Sinnenwelt blos getrennt sind. Denn wenn er sagt: daß alles Bestimmte hier zugleich allgemein, alles Endliche zugleich unendlich seyn soll; so ist es augenscheinlich, daß er gar nicht im Sinne hat, das Wesen des Bestimmten, des Endlichen aufzulösen; sondern er nimmt dasselbe blos in die Form des Allgemeinen auf. Er stellt sich vor, daß in Gott überhaupt das Besondere zugleich das Allgemeine, das Allgemeine zugleich das Besondre sey.

Wenn es heißt, daß in Gott alles vereinigt sey, was in der Sinnenwelt getrennt ist; so kann dieses nicht heißen, daß die beiden Polen des Realen und Idealen in ihrer Trennung dort eins seyn sollen; denn wodurch wird der objektive reale Pol zur Bestimmtheit? doch wohl durch nichts anderes, als gerade durch die Trennung desselben vom Idealen. Es gibt demnach kein absolut Bestimmtes an sich, sondern das Bestimmte entstehet erst in der Differenz; folglich muß, so wie man sich diese Differenz hinweg denkt, mit ihr aller Gedanke an ein Bestimmtes, an ein Objekt aufhören. Der reale Pol, der hier in der Differenz als Bestimmtheit erscheint, muß dort in der Indifferenz sich in eine ganz andere Form auflösen. Das Bestimmte aber beizubehalten, und es in eine blos allgemeine Form einzuhüllen, heißt also offenbar nichts anders, als dem Sinnlichen eine blos idealische Gestalt ertheilen. Doch wir werden über die Möglichkeit einer solchen Identität tiefer unten uns näher erklären.

Wenn Schelling sagt: Gott ist Identität des Subjekts und Objekts, so nimmt er den Begriff des Objekts in einem durchaus speziellen Sinne; in dem Sinne nämlich, wie das Objekt in seiner Trennung vom Subjekt, im Sinnlichen erscheint, wo es gleich einem Bestimmten ist. Eine solche Identität ist demnach keine absolute ursprüngliche, sondern eine durch Abstraktion vom Sinnlichen aus erzeugte; denn in einer wahren organischen Identität des Sub- und Objekts, sind beide durchaus eines, keines ist von

dem andern verschieden, jedes kann man dem andern substituiren.

Dieses vorausgesetzt, wollen wir nun näher in Schellings System eindringen. Der Verfasser desselben unterscheidet demnach ein zweifaches Universum, ein sinnliches und ein intelligibles. In dem intelligiblen Universum ist das Bestimmte zugleich das Allgemeine, das Endliche ist das Unendliche, kurz nichts ist in demselben gesondert und einzel, alles ist in seiner Trennung selbst innigst in die Einheit verflossen. Jenes Universum hingegen, das wir um uns erblicken, indem wir verschlungen sind, wäre blos die getrübte Anschauung jenes unendlichen Universums; hier also muste sich das Endliche vom Unendlichen scheiden, es entstunden reale Entzweiungen, wirkliche Vereinzelungen. Jenes wahre intelligible Universum, das sich in seinem Abfall in reale Gegensätze und Einzelheiten schied, ist demnach durchaus in Gott, und gar nicht von demselben verschieden; Gott und dieses Universum sind eins und ununterscheidbar Subjekt = Objekt.

Schelling setzt den einzigen Unterschied zwischen der intelligiblen und sinnlichen Welt darin: daß letztere alles das trübt, was jene rein darstellt, daß letztere alles das vereinzelt und verzweyet, was jene in der Einheit evolvirt. Deshalb nimmt er auch keinen absoluten Gegensatz zwischen beiden, sondern nur einen relativen an. Er nennt die Sinnenwelt einen Abfall, eine Nichtwelt. Nicht absolut sind daher beide Welten von einander verschieden; es sind eigentlich keine zwei Welten, sondern es ist nur eine einzige, die andere ist gar keine Welt. Das innere Wesen, das wir in der

Sinnenwelt anschauen, den eigentlich reinen Begriff eines Wesens, dieses ist demnach dasjenige, was davon in die übersinnliche Welt gehört; das Accidenz gleichsam die äußere zufällige Umgebung aber, dies ist seine endliche Natur.

Diese intelligible Welt ist gleichsam das reine Schema, der klare Typus, von jener unendlichen Organisation, die wir nur in getrübter Gestalt in der sinnlichen Anschauung erblicken: es gibt also in der intelligiblen Welt ein wirkliches Schema von der Erde, ein wirkliches Schema von jeder einzelnen Organisation. Alle diese Ideen und reine Schemas knüpft nun Herr Schelling an ein absolutes Bewußtseyn an, welches er Gott nennt; und stellt dieselbe, als seine organische unendliche Gedanken, als seine eigne von ihm unkennbare Welten dar. Gott ist ihm das Absolute schlechthin, und das ganze intelligible Universum ist ihm das nothwendige Gegenbild, das Objekt des Absoluten. Er drückt sich folgendermaßen hierüber aus: das Absolute wird sich nicht blos in einem idealen Bilde von sich selbst objektiv, sondern in einem Gegenbilde, das zugleich es selbst, ein wahrhaft anderes Absolute ist. Er überträgt in der Form seine ganze Wesenheit an das worin es objektiv wird. Sein selbstständiges Produziren ist ein Hineinbilden, Hineinschauen seiner Selbst, in das Reale, wodurch dieses selbstständig, und gleich dem ersten Absoluten in sich selbst ist. — Das Absolute würde aber in dem Realen nicht wahrhaft objektiv, theilte es ihm nicht die Macht mit, gleich ihm seine Idealität in Realität umzuwandlen, und sie in besondern Formen zu objektiviren. Dieses zweite Pro-

duziren ist das der Ideen; auch die Ideen sind nothwendig wieder auf gleiche Weise produktiv, auch sie produziren nur Absolutes, nur Ideen. — So reduzirt sich die ganze absolute Welt, mit allen Abstufungen der Wesen, auf die Absolute Einheit Gottes; es ist in derselben nichts absolut getrenntes.

Herr Schelling verwendet vielen Scharfsinn darauf zu beweisen, daß bei diesen intelligiblen Produktionen der Gottheit keine wirkliche Entzweiungen vorgehen, daß alle Entzweiungen durchaus nur ideal zu nehmen seyen; und die ganze intelligible Welt nur ein einziges untheilbares Ganze, eine natura naturarum ausmache. Daß nun hier wirklich von keiner realen Verzweyung die Rede seyn könne, dieses wird ihm vernünftiger Weise jeder wohl zugeben; allein es kommt hier auf einen ganz andern Punkt an, welcher dem Verfasser wirklich ganz scheint entgangen zu seyn. Es fragt sich nämlich, ob es denn mit der idealen Trennung, die Schelling als so ganz unbezweifelt geradezu voransetzt, ob es mit dieser eben so richtig sey?

Hier glaube ich liegt der Hauptknoten dieses Systems. Um ihn zu enthüllen, müssen wir etwas tiefer in das Wesen des Bewußtseyns eindringen. Wir nennen ein Bewußtseyn endlich, insofern es beschränkt ist. Es ist nicht deshalb endlich, weil es sich nur blos Endlichkeit bewußt wird, sondern weil das Bewußtseyn der Unendlichkeit ihm nur in der Anschauung der Beschränkung hervorgehet. Schranken sind demnach, in allgemeiner Bedeutung des Worts genommen, nichts anders als Gegensätze, in denen das Bewußtseyn als ein Unendliches im Endlichen hervorbricht.

Durch diese Gegensätze wird das Bewußtseyn individuel; es entstehet nur, insofern es sich von dem All losreißet, und dem Ganzen übrigen sich als ein einzelnes entgegensetzt. Kurz das individuelle Bewußtseyn ist ein Trennen von der absoluten Totalität, und bestehet in dem Wissen, daß es es, und nicht das Uebrige, daß das Uebrige ein anderes von ihm verschiedenes ist.

Gesetzt nun, es käme in der Sinnenwelt irgend einmal bei dem Vernunftwesen zur klaren lebendigen Anschauung: daß alle diese Schranken nur scheinbar, daß sonach die Objekte gar nicht von dem sich anschauenden Ich verschieden wären, und daß alle Intelligenzen nur eine einzige Intelligenz zusammen ausmachten; gesetzt, daß diese Anschauung nicht blos spekulativ wäre, sondern wirklich ins Leben eingehen würde, daß es demnach so weit käme, daß diese Wesen sich gar nicht mehr real, sondern blos ideal beschränkt fühlten, so fragt es sich, ob man dann ein solches Bewußtseyn doch noch endlich nennen kann? Ich glaube diese Frage allerdings mit Ja beantworten zu müssen. Denn das Wesen des Endlichen liegt nicht darin, daß in derselben nichts als Endlichkeit angeschauet wird; jede endliche Anschauung soll vielmehr zugleich unendlich seyn; sondern der Karakter des endlichen Bewußtseyns, als solches, bestehet blos darin, daß das Unendliche im Endlichen hervorgehet. Hier ist also die Beschränkung doch offenbar Bedingnis der Schrankenlosigkeit, die Individuen würden sich nicht als einzele universale Intelligenz anschauen können, wenn sie nicht scheinbar in Einzelheiten zersplittert wären; sie wür-

den sich nicht in ihrer Unendlichkeit anschauen, würden sie nicht zugleich scheinbarlich sich beschränkt fühlen, und ein andres anschauen, das sie nicht sind. Das eigentliche Wesen des endlichen Bewußtseyns bestehet demnach darin, daß das Unendliche nur im Endlichen, daß das Ich nur im Nicht-Ich, und die Einheit der Intelligenzen nur in ihrer Zersplitterung hervorgehet; es mag nun seyn mit oder ohne Bewußtseyn, daß diese Schranken wirklich oder nur scheinbar sind. Das Bewußtseyn, daß die Schranken nun scheinbar sind, ist also nicht der Art, sondern nur dem Grade nach von dem Zustande jenes Nichtwissens unterschieden.

Unendlich ist hingegen das Bewußtseyn, wenn der Gegensatz in es selbst fällt, wenn das Bewußtseyn für sich selbst Thesis und Antithesis ist: hier kann also gar nicht der Gedanke eines andern, eines Gegenbildes entstehen. Das Bewußtseyn Gottes ist an sich nicht individual, was wir so nennen; denn das individuelle Bewußtseyn entsteht nur in der Anschauung eines andern Bewußtseyns, wodurch sich das erste als ein einzelnes erkennt, und sich als Individuum begrenzt. Das Bewußtseyn Gottes, für das wir in unserer Sprache gar keinen Nahmen haben, ist ein durchaus universales. Herr Schelling hingegen läßt das Ideale ein Reales produziren, indem das Ideale erst sich objektiv würde, und so produzirt das Reale wieder Reales — Ideen. So entstehet nun ein unendliches System von Intelligenzen, in dessen letzten unendlichen Gliedern Gott gleich-

sam erst in seiner Unendlichkeit sich vollständig objektiv würde.

Der Mensch als endliches Wesen, wird sich nun in seinen Produktionen bewußt, indem er sich entäussert. Eben so stellt Schelling nun weit mehr idealisirter den Prozeß des Bewußtseyns Gottes sich vor, dessen reale Seite das Geisterreich ist.

In einem wahren Organismus unserer realen Welt finden niemal wahre Einzelheiten statt, sondern jedes Glied beziehet sich aufs Ganze, und ist in sich selbst ins unendliche organisch; es findet keine absolute Absondernng, sondern nur relative Differenzen statt, in sofern nämlich das eine Glied dem andern untergeordnet ist. Jeder Organismus stellt eine Einheit in der Mannichfaltigkeit dar, jedes einzelne Glied ist eine ganze Welt, jedes ist dem andern gleich; der Unterschied zwischen den einzelnen Glieder ist blos relativ, und bestehet nur darin, daß jedes Einzelne den Karakter des Ganzen in einer bestimmtern individualern Form darstellt.

Anders, als auf diese Art, kann es nun auch nicht in dem von Schelling aufgestellten intelligiblen Universum beschaffen seyn; denn wodurch sollten sich die einzelne Ideen von einander unterscheiden, als dadurch, wie Schelling selbst sagt, indem jede das Ganze Universum in einer bestimmtern Form darstellt. Wenn dieses aber nun so sich verhält, was ist alsdenn dieses intelligible Universum in seinen Stufen und Ordnungen anders als ein Herabsteigen von der höchsten Einheit zur Mannichfaltigkeit, ein allmähliches Herabsteigen von der höchsten Allgemeinheit zur

Besonderheit? So wie aber nun eine Ordnung der Ideen sich zur andern verhält, so wie die oberste Ordnung der Ideen sich zu dem sogenannten Realen verhalten, eben so muß zuletzt auch das Reale sich zum Idealen verhalten, aus dem es unmittelbar ausgegangen ist. In jenen Idealen muß demnach die höchste Allgemeinheit des Typus liegen, der sich in den übrigen Intelligenzen in bestimmtern Formen darstellt, und in herabsteigenden Ordnungen in denselben vereinzelt.

Wir wollen wohl glauben, daß jede Ordnung der Ideen so unendlich als die andre, daß keine von der andern real verschieden ist; aber hier ist auch blos von der idealen Trennung die Rede. Es fragt sich nun, was kann das für eine Form von Allgemeinheit seyn, bei welcher ein Vergleich zwischen dem Besondern und Allgemeinen möglich ist? die Form einer solchen Allgemeinheit kann doch anders nicht, als eine blos Endliche seyn. Denn wo die Form des Allgemeinen wahrhaft unendlich ist, da ist sie absolut für und in sich selbst, mit ihr ist gar kein Vergleich, kein Verhältnis mit einem Aeußern möglich. Daraus möchte aber nun folgen; daß das innere Wesen des von Schelling aufgestellten Idealen nichts anders als blos der höchste Grad einer zur Unendlichkeit gesteigerten Endlichkeit sey; daß demnach seine Idee Gottes nur gradweise weniger endlich wäre, als sein übriges Geisterreich, dessen oberste Intelligenz sie blos ist. Aber ein solcher Gott ist ein Unding, und leistet das gar nicht, was man fodert. Man denkt sich Gott, weil man das reale Dasein nicht als ein un-

bedingtes ansiehet, und in seiner lezten Bedingung an ein Subjektives knüpfen will, in welchem das Objekt selbst in ein lebendiges Subjekt übergehet. Aber alle Versuche ein solches objektives Objekt zu suchen, und aus diesem das endliche Daseyn abzuleiten, müssen mißglücken. Denn das was wahrhaft subjekt objektiv ist, dieses ist für sich, aus ihm findet keine Ableiter statt, es kann gar kein Aeußers für es geben. Aus demjenigen Wesen hingegen aus dem ein Ableiter, ein Ausgang, wenn ich so sagen darf, möglich ist, dieses ist nicht wahrhaft subjekt Objekt, sondern beides ist in ihm getrennt, es ist mithin endlich.

Wir haben bisher Schellings System nur von seiner negativen Seite betrachtet; wenn wir die bisherige Untersuchung umkehren, so wird dadurch das Ganze vielleicht noch mehr in ein helleres Licht gesetzt.

Das Hauptresultat der bisherigen Philosophie bestand darin: daß das Subjekt mit dem Objekt, das Ideale mit dem Realen, identisch sind. Vermöge diesem ist es nun folglich höchste Angelegenheit der Vernunft, diese Identität in ihrer höchsten Potenz zu erringen, dieselbe in dem Systeme des Ganzen schlechthin durchzuführen, und alle scheinbare Gegensätze in Einheit aufzulösen. Dieses alles hat seine vollkommene Richtigkeit! — Aber vor allem muß ich den Leser auf die zweifache Bedeutung des Begriffes Identität aufmerksam machen; indem ich glaube, daß hier der Sitz des Schellingischen Mißverständnisses befindlich ist. Real würde ich näm-

lich jene Identität nennen, wenn in ihr zugleich das Subjekt auch das Objekt, wenn das Objekt, in seiner vollständigsten Bestimmtheit, auch zugleich eben so unendlich allgemein wäre. Formel wäre hingegen die Identität, wenn das Subjekt vom Objekt geschieden, und die Identität beider, nur in ihrer ewigen Getrentheit hervorginge; es bestimmte alsdann zwar keine reale Identität unter beiden, aber ihr Verhältnis wäre denn doch wirklich nichts weniger als Nichtidentisch.

Schelling siehet die erste Art, die wir die Reale nannten, ganz allein für die wahre absolute Identität an; die Formale verwirft er aber gänzlich, und nennt sie eine Nichtidentität. Freilich dis wäre sie auch, wenn man unter Identität das begreift was Schelling darunter verstehet; denn die formale Identität ist offenbar eine reale Nichtidentität. Allein ich glaube gerade umgewendet, daß alle Identität, sowohl in der intelligiblen als Sinnenwelt, nur eine formale seyn kann; und daß die Idee einer sogenannten realen Identität ein offenbares Unding ist.

Da Schelling an eine reale Identität wirklich glaubt; so muß er freilich wohl die Sinnenwelt, wo diese reale Identität aufgehoben ist, als einen Abfall von jenen ansehen. Wäre eine reale Identität möglich, so würde sie freilich in ihrer Sphäre die ewige Polarität alles Seyns in ungetheilter Kraft umfassen, sie wäre sonach das Einzige und Ewige schlechthin, außer ihr gebe es nichts, da sie das All wäre. Allein da wir denn doch ein solches, außer der realen Identität liegendes Nichtleben nicht blos als möglich,

sondern als sehr wirklich anschauen müssen; so sollte denn doch billig jedem Philosophen der Zweifel an die Möglichkeit einer solcher realen Identität sich aufdringen. Die Vernunft duldet nichts bedingtes, in ihrem Kreise muß sie alles zur Unbedingtheit umschaffen: wie liese sich aber alsdann ein solcher Abfall vom Unbedingten erklären? Schelling hat ihn in der That noch nicht erklärt, und wird es auch nicht im Stande seyn, ohne sich selbst zu widersprechen, ohne die reale Identität selbst aufzuheben.

Real ist die Identität, wenn das Concrete und das Allgemeine dermaßen in einander verflossen sind, daß jedes zugleich das andere ist, und jedes für sich, in dieser Mischung doch wieder vollkommen seinen eignen Karakter voraus behält, so zwar, daß eines das andere vollkommen durchdringt, ohne daß eines doch im andern untergehet. In einem solchen Zustande wäre die Einheit auf eine reale Weise zugleich Mannichfaltigkeit. In unserer Sinnenwelt findet auch eine Idealität statt; auch hier ist die Mannichfaltigkeit zugleich Einheit: allein hier können wohl beide neben einander bestehen, denn die Mannichfaltigkeit ist das Reale, die Einheit aber ist das Formale. Allein dort sollen beide zugleich real seyn! Gott als die Einheit muste auf eine reelle Weise zugleich mit den Intelligenzen eins seyn; so daß weder in diesem Verhältnis die Einheit Gottes, noch die Selbstständigkeit der Intelligenzen Noth litte. Wenn aber dieses keine Widersprüche sind, so weis ich nicht was ein Widerspruch ist!

Wäre eine solche reale Identität möglich; so müsten also die Intelligenzen, unbeschadet ihrer Selbststän-

digkeit, in Gott eins seyn; so wie sie unbeschadet ihrer absoluten Einheit zugleich selbstständig bleiben müsten. Wenn sich dieses aber nun so verhält, so sehe ich gar nicht ein, wie Herr Schelling noch an einen Abfall denken kann? denn in einem solchen Universum wären ja alle Pole des Seyns vollkommen ineinander verflossen. —

Wenn, wie Herr Schelling versichert, in der intelligiblen Welt, das Concrete und Allgemeine sich innigst durchdringen; wie läßt sich denn hier ein Abfallen der Intelligenzen von der Einheit gedenken? Ist die Einheit eben so absolut als die Mannichfaltigkeit, so kann doch offenbar nach dieser Voraussetzung, die Selbstständigkeit der Intelligenzen die Einheit nicht überwiegen, und eine solche Trennung hervorbringen; sondern das Ganze ist in sich selbst beschlossen. Herr Schelling wendet und drehet sich, um mit Anstand diesen Abfall erklären zu können, aber es will ihm nirgends gelingen. Den Abfall will er ganz von der Gottheit abwenden, er nennt ihn daher ein Verschulden der Selbständigkeit. Allein wie reimt sich dann dieses mit seinen andern Säzzen; daß in jener Welt nichts wahrhaft gesondert sey, ohne zugleich in der Einheit wieder zu leben? Soll also die Selbstständigkeit der Intelligenzen, so überwiegend werden, daß sie sich von der Einheit losreisen, so kann der Grund nicht in der Intelligenz, sondern er muß in der Einheit liegen. Gott müste also den Nexus der Einheit selbst aufheben, wodurch sie an ihn gebunden sind. Aber dieses ist es, was Herr Schelling so gerne vermeiden will. Herr Schelling soll doch ja überlegen, daß nach seinen Prinzipien durch

die Selbstständigkeit der Intelligenzen noch gar kein Abfall begründet ist; denn so selbstständig sie auf der einen Seite sind, eben so sehr sind sie auch wieder mit der Einheit innigst verflossen. Soll also ein Absondern möglich seyn, so muß hier ein Auflösen der Einheit zuerst vorgehen.

Wenn aber Schelling nun weiter fortfährt, und den Abfall gar von seiner praktischen Seite rechtfertigen will; so stellt sich die Verkehrtheit seiner Ansicht erst ganz in vollem Lichte dar. Er sagt: die erste Selbstheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herfließende, die Selbstheit, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine selbstgegebene. Wenn in dem intelligiblen Universum wahrhaft Identität der Einheit und der Selbstständigkeit seyn soll, wenn das Ganze eine wahre Natura naturarum seyn soll; so muß alles nothwendig von gleicher Absolutheit seyn. Die Selbstständigkeit der Ideen muß eben so absolut und unbedingt seyn, als ihre Einheit in Gott. Kurz, Einheit Gottes und Selbstständigkeit der Intelligenzen müssen in vollständiger Differenzlosigkeit neben und in einander bestehen; eine darf nicht die Folge der andern, sondern beide müssen, wie in jedem Organismus, wie in einem Schlage erzeugt seyn.

Soll aber die Selbstständigkeit und die Einheit innigst zusammen verflossen seyn; so läßt sich in diesem Falle denn doch keine vollkommenere absolutere Selbstständigkeit gedenken, als die der Ideen ist. Denn da dieselbe eben so gut in sich, als in Gott sind, so ist ihre Selbstständigkeit, ihre Freiheit, keine

endliche **Selbstheit**, sondern eine **objektive Heiligkeit**; wo nämlich das Freie zugleich das Nothwendige, das Subjektive zugleich das Objektive, das in sich selbst seyn, zugleich ein in Gott seyn ist. Aber wie kann jene absolute ursprüngliche Heiligkeit durch irgend etwas äußeres vermehrt werden? Wie kann das, was **wahrhaft** in- und für sich selbst ist, sein in sich selbst seyn am Endlichen erhöhen? Sind demnach jene Ideen Gottes wahrhaft in ihrer Selbstständigkeit mit Gott eines? in ihrer Endlichkeit, wieder unendlich? so stehen sie als fehlerlose, heilige Wesen zu erhaben; als daß sie durch den Abfall die Absolutheit ihres Zustandes erst vollständig erringen sollten.

Nur bei solchen Wesen findet ein sogenanntes Abfallen von der Einheit statt, wo die ursprüngliche Einheit selbst keine positive, sondern eine blos **negative** ist; dieses ist der Fall bei endlichen Wesen. Nur diese allein können zum Guten durch das Böse erst gelangen; ihr primitiver Zustand ist blos **negativ** gut, in ihm liegt aber schon der Keim zum Bösen, der sich nur aus Mangel an äußern Einflüssen noch nicht entwicklen konnte. In den endlichen Naturen ist das Ideale vom Realen ursprünglich getrennt; diese Trennung aufzuheben und von Differenz zu Indifferenz zu streben, ist der Gegenstand des Lebens, und seiner mannichfaltigen Bestrebungen. In jener intelligiblen Welt, wie sie **Schelling** darstellt, soll aber das Ideale und Reale in **synthetischer** Einheit verbunden seyn! was also die endliche Naturen **erst** erringen sollen, dieses ist schon hier ursprünglich von Ewigkeit her involvirt. Diese ideale synthetische Einheit ist daher keine

negative, sondern eine positive absolute; hier also einen Abfall annehmen zu wollen, zeigt offenbar von gänzlicher Unkunde der absoluten Verhältnisse. Ueberhaupt ist es durch das bisherige klar, daß Herr Schelling den wesentlichen Unterschied zwischen dem Intelligiblen, und Sinnlichen, zwischen der realen und formalen Identität gänzlich verkennt; deshalb schwankt er beständig zwischen der absoluten Einheit und Selbstständigkeit: und, indem er beide mit Gewalt zusammen verbinden will, vernichtet er das eine so wie das andere.

Noch müssen wir, um den Artickel über die differente Philosophie des Alterthums ganz zu erschöpfen, etwas über die Emanationslehre sagen; obwohl die Beweise, die wir gegen das System des Sündenfalls vorbrachten, zugleich jede Form der Philosophie der Differenz im Ganzen schon mitgetroffen haben. Wer unbefangen mit modernen Augen beide Systeme zusammen vergleicht, der wird gewiß der Emanationslehre den Vorzug vor dem Systeme des Sündenfalls geben müssen, da in letzterm die Differenz sich so ganz in der allerhärtesten Form anspricht. Das System der Emanation wird dem wahrhaft modernen Gemüthe weit homogener seyn, weil in demselben alles so durchaus aus einem Stücke ist, und das Ganze sich in eine so vollständige Harmonie auflößt. Dagegen hat aber denn doch auch das System des Sündenfalls seine eigne Vorzüge; in dem dasselbe jene Differenzen die gleichsam noch schlummernd in der Emanationslehre

verborgen liegen, in ihrer göttlichen Kräftigkeit vollständig entwickelt. Wenn daher, wie es uns die Geschichte lehrt, die Emanationslehre die ursprüngliche Poesie war, mit der die schuldlose Vernunft begonnen hat, so muste dieselbe dagegen nothwendig zuletzt mit dem System des Sündenfalls enden.

Was aber Schelling S. 31. in seiner Schrift Philosophie und Religion wieder die Emanationslehre vorbringt, trift eben so gut sein eignes System. Hier bemerkt er sehr richtig, daß vom Absoluten gar kein Uebergang auf das Nichtabsolute möglich sey; daß in alle Ewigkeit aus dem Absoluten nur absolutes hervorgehen könne.

Kein System, weder die Lehre des Sündenfalls, noch weniger die Emanationslehre, kann es begreiflich machen, wie aus der absoluten Einheit die reale Entzweiung hervorgehe. Denn ist die Einheit wahrhaft absolut, so muß sich auch alle in ihr entstehende Entzweiung nothwendig wieder auf die Einheit beziehen, und es darf nichts wahrhaft verschiedenes in ihr geben. In der Einheit Gottes kann daher keine wahre Entzweiung, es können keine wahre Individualitäten statt finden, wie man sich bisher die in Gott schlummernde Seelen dachte. Die in Gott ruhende Geister sind keine Edukte, keine von ihm getrennte Ichs, sondern Gott ist das einzige Ich, das in ihm befindliche Geisterreich ist aber gleichsam sein eigner gegliederter Organismus, es ist sein eignes ins unendliche sich selbst entgegengesetztes Ich. Die Geister haben daher in Gott nicht einmal ein scheinbares Leben für sich, sondern ihr Leben ist das Leben der Gottheit, so wie im

organischen Körper das Leben der einzelnen Glieder sich durchaus auf die Einheit im Sensorium beziehet, und kein Glied ein abgesondertes Leben für sich hat; der organische Körper mag sich daher ins unendliche ausdehnen, er wird immer ein Ganzes bleiben, die Beschlossenheit wird niemal sich eröffnen, und den einzelnen Gliedern eine relative Selbstständigkeit ertheilen.

Das System des Sündenfalls lößt den Hauptknoten, worauf es hier ankommt, gar nicht auf; es sucht blos die Auflösung desselben weiter hinaus zu verschieben, und die Frage nur zu umgehen; und solchergestalt vernichtet es zugleich die Einheit seines Systems. Der Abfall wäre schon annehmbar, wenn nur seine Möglichkeit gerade nicht mit denselben Gründen, warum er gefodert wird, im offenbaren Widerspruch stünde. Man nimmt einen Abfall an, weil von der intelligiblen Welt, als einem in sich beschloßnen Ganzen, kein gerader Uebergang auf die reale möglich ist. Aber muß sich denn nicht die intelligible Welt dennoch öffnen, wenn die Geister aus ihr in die Endlichkeit fallen sollen?

Jedes System der Differenz, welches die reale Entzweiung aus der idealen Einheit herleiten will, und sonach das Universum in piramidalischer Form konstruirt, muß sich im praktischen nothwendig vernichten; dieses gilt sowohl von dem System des Sündenfalls, als von dem der Emanation; denn beide Systeme setzen das Ideale und Reale in Differenz, in beiden ist die reale Welt eine tiefere endliche Potenz der Gottheit. Nun ist es aber erstens gar nicht abzusehen, warum das wahrhaft Absolute aus seiner Unendlichkeit in das Endliche

übergehen sollte. Um die Unrichtigkeit dieser Vorstellungsart recht einzusehen, muß ich den Leser bitten, zu bedenken: daß das Absolute, von dem hier die Rede ist, welches sich ins Endliche verwandlen soll, schlechthin gar nicht von Gott verschieden, sondern Gott selbst ist; denn nur in der Trennung, nur im endlich werden, entstehen erst die Geister, als besondere Individualitäten, die aber von der Trennung, von dem Wesen der Gottheit nicht verschieden sind, so wenig es der Leib von der Seele ist. Wann es aber nun heißt, das Absolute verwandelt sich in ein Reales, so bedeutet dieses grade so viel, als die Gottheit entäußert sich selbst, sie trennt sich von sich selbst; welches aber doch ein offenbarer Widerspruch ist.

Die zweite Schwierigkeit liegt aber darin. Die beide Systeme der Differenz stellen die reale Welt als eine niedrigere Potenz des idealen Universums auf. Nun aber begnügt sich die Vernunft nicht mit Differenzen, sie ringt nach dem absolut Indifferenten. Da aber nun diese beide Systeme die Getrentheit des Idealen vom realen für eine schlechthin endliche Potenz, und die Einheit des Idealen und Realen für das schlechthin absolute halten; so müssen beide Systeme nothwendig damit enden, daß sie die Getrenntheit wieder in die Einheit zurückführen, aus dem sie dieselbe haben erstehen lassen, um somit den Cyclus in sich selbst zu beschließen. Was ist denn aber nun mit einem solchen in sich selbst Zurücklaufen gewonnen? soll das getrennte Seyn sich gänzlich in der Einheit auflösen, soll das individuelle Ich ganz vernichtet werden, und in dem allgemeinen Ich untergehen; so ist offenbar der Zweck seines ehemaligen Daseyns ver-

fehlt, und es wäre gerade so gut als wenn es niemalen da gewesen wäre, und somit gebe es alsdann auch keine Endabsicht der Welt. Einen solchen harten Satz wird wohl nicht so leicht ein Philosoph aufstellen; vielmehr wird man sich jene in Gott zurückgekehrten Geister immer noch als individuelle Wesen vorstellen. Nun aber ist ein individuelles Wesen, gerade deswegen weil es individuel ist, nicht in sich beschlossen, es muß für es ein Aeußeres geben, das von ihm verschieden ist, das es noch zu erreichen strebt. So lange also ein Wesen individuel ist, so lang ist es demnach noch ein endliches, das nicht vollendet ist, sondern ewig nur nach Vollendung ringt. Will man sich daher ein individuales Wesen vollendet denken, so muß man zugleich seine individuale Natur aufheben, und dasselbe sich ganz aufgelößt vorstellen. Wir stoßen daher nur auf zwei Alternative. Soll sich der Cyclus vollständig schließen, soll das Bedingte zu seinem Unbedingten, das Erzeugte zu seinem Erzeugen zurückkehren; so wird die errungene Selbstständigkeit des Individualen vernichtet. Soll aber die Selbstständigkeit des Individualen gerettet werden, soll das Individuum als solches ewig leben; so schließt sich dagegen auf der andern Seite niemal der Cyclus, und das System behält eine ewige Lücke. Soll die Individualität erhalten werden; so muß in alle Ewigkeit der Stachel eines endlichen Strebens in ihr bleiben, und niemal wird daher die Individualität sich in Gott auflösen können — mit ihm in Einheit überzugehen, muß für sie ein ewig unerreichbarer Wunsch bleiben.

Eine Philosophie mag die eine oder die andere dieser Alternativen wählen, so muß sie sich selbst vernich-

ten. Nimmt sie eine vollständige Auflösung des Individualen in Gott an, so kann sie die Endabsicht des Daseyns nicht erklären; will sie hingegen das Individuale beibehalten, so geräth sie mit sich selbst in den größten Widerspruch, indem sie dem endlichen blos erzeugten Seyn, eine wahre Absolutheit beilegt, die doch nach ihr nur der Einheit Gottes zukommen kann.

Führt man also nur einmal eine Differenz in die Philosophie ein, so kann man sich nachher nicht mehr der Differenzen erwehren; sie wurzeln fest ein, und sind gleich dem Polypen unvertilgbar. Leitet man die Entzweiung aus der Einheit her, so mag man es wenden wie man will, ewig wird die Entzweiung als absolute Differenz, als eine niedrige endliche Potenz erscheinen. Aber eine absolute Differenz ist ein Widerspruch, und eine ewige unvergängliche Unvollkommenheit kann ihrem Wesen nach keine wahre Unvollkommenheit seyn.

In der Unvollkommenheit muß also selbst eine Vollkommenheit liegen, und das Unvollkommene kann nur scheinbar seyn; in der Entzweiung selbst muß Absolutheit liegen, und so gewiß die Entzweiung niemal in Einheit übergehen kann, eben so gewiß muß ihr eine gleiche Ewigkeit wie jener zukommen. Kurz, alles Bedingte; das man nicht auf geradem Wege in die Form des Unbedingten auflösen kann, muß wirklich selbst in seiner Bedingtheit, den vollständigen Karakter des Unbedingten, auf eine verborgene Weise in sich tragen; wenn dieses nicht wäre, so läge sonst die Vernunft mit sich selbst im Widerspruch.

IV.

Darstellung einiger Hauptmomente des Systems der Totalität. *)

Eine Philosophie, welche die reale Welt an ein schlechthin unbedingtes Subjektive knüpft, gegen welches das sterbliche Seyn nur ein Bedingtes ist, muß in ihrer eignen Konsequenz, muß in ihrer eignen Differenz, die sie sich schaft, sich selbst vernichten. Ein Schicksal, dem die antike Philosophie, sammt ihrem eignen Zeitalter unterliegen mußte. Vom Unendlichen gibt es niemal ein Uebergang aufs Endliche. — Deshalb muß das Endliche selbst ein absolutes sich selbstbedingendes Ewige seyn. Denn soll es ein schlechthin Unbedingtes geben, welches alle Formen des Seyns in differenzloser Ewigkeit umfaßt, so ist schlechterdings die Möglichkeit auf

*) Einige allgemeine Ideen hierüber, habe ich in meiner Schrift, Ideen zu einer künftigen Dynamik der Geschichte niedergelegt; worauf ich den Leser verweise, indem dort manches näher ausgeführt ist, was ich hier nur im allgemeinen andeute.

der andern Seite eines endlichen blos bedingten Seyns ganz unbegreiflich, und keine Philosophie wird im Stande seyn sie begreiflich zu machen.

Soll also ein Unbedingtes überhaupt möglich seyn? so wäre es demnach nur unter der Voraussetzung denkbar, daß es gar kein absolut Bedingtes gäbe. Es gibt kein Reich des bloßen Endlichen, welches außerhalb der Sphäre des Unendlichen liegen sollte; denn eine solche Annahme würde das Unendliche selbst limitiren, und endlich machen. Alle Bedingtheiten müssen wir aufheben, um das Unbedingte rein und ungetrübt anschauen zu können; es gibt nur ein einziges, und dieses ist das Unendliche, das Ewige, und alle Gegensätze in demselben lassen sich auf den Urgegensatz des positiv und negativ Unendlichen zurückführen. Und so werden wir also auf eine vollständige Indifferenzialphilosophie getrieben. Eine Philosophie, die aus der Tiefe des Zeitalters uns anspricht.

Das absolute und ewige an sich, ist die Anschauung, die von Ewigkeit her war, und in Ewigkeit seyn wird. Die Anschauung ist ihrem innern Wesen nach nur eine einzige, denn es gibt nur eine Totalität, und Alles ist in dieser Totalität verlohren. Aber so gewiß die Anschauung ihrem Wesen nach nur eine einzige ist, eben so gewiß muß sie ihrer Form nach, von Ewigkeit her, eine zweifache seyn.

In der Natur der Anschauung muß unterschieden werden, Subjekt, und Objekt (Gegensatz). Das Subjekt ist, wie bekannt nur durch ein Objekt, und das Objekt ist nur im Gegensatz gegen das Subjekt; Beide sind eines und dasselbe, keines ist mehr werth als das

andere; denn Beide sind die homogene Zweige eines einzigen Stammes.

Indem also das Objekt dem Wesen nach von dem Subjekt gar nicht verschieden ist, sondern eine völlige Identität zwischen beiden statt findet, so liegt daher der Unterschied zwischen beiden, nur in der Form: ihr Gegensatz ist mithin kein Absoluter, sondern von Ewigkeit her blos ein relativer. Es gibt überhaupt keine substanzielle absolute Verschiedenheit, alle mögliche, alle denkbare Verschiedenheit beruhet nur in der Form; es ist allenthalben nur eine und dieselbe ewige sich selbst gleiche Substanz, die als höchste Einheit allen Gegensätzen zum Grunde liegt. Diese Substanz, diese Grundeinheit, darf aber nicht als getrennt von den in ihr entstehenden Gegensätzen gedacht werden; denn das Grundwesen dieser beiden Urgegensätze bestehet blos darin, daß sich der Typus des Absoluten in beiden auf eine gegenseitig umgekehrte Weise darstellt. Die unendliche Mannichfaltigkeit der Gegensätze, reduzirt sich also zuletzt auf eine Einheit die sich selbst sich entgegensetzt; die Urform aller Gegensätze bestehet also blos in der einfachen Umkehrung einer und derselben Idee, wodurch die zwei ewige Pole entstehen, die blos in der **Richtung** aber nicht dem Wesen nach sich entgegengesetzt sind.

Auf der einen Seite gibt es kein Objekt ohne Subjekt, und umgewandt; aber auf der andern Seite sind doch beide Pole der Form nach sich entgegengesetzt; sie müssen sich demnach wechselsweise ausschließen, und können nur in so fern nebeneinander bestehen, als das eine das **Positive**, das andere das **Negative** ist.

Allein jedes von beiden ist zugleich Positiv, und zugleich Negativ. Die Idee der absoluten Anschauung muß sich demnach in zwei unendliche Formen zersetzen, wo auf der einen Seite das Positiv ist, was auf der andern negativ ist. In diesem Falle ist also in der Totalität, ein jeder dieser Pole zugleich Positiv, und in seiner Positivität zugleich Negativ. Was demnach nicht in realer Identität vereinigt zusammenbestehen kann; dieses muß sich in zwei ideale Formen trennen; jede Form ist eine unendliche in sich beschlossene Welt, in jeder herrscht eine gleiche aber nur ideale Identität; und beide zusammen bilden die Totalität, der nach jenen zwei Seiten zu sich evolvirenden Anschauung. Hier also in der ursprünglichen Polarität, laufen die Pole auseinander, indem jeder seine eigne Welt bildet. Die Dualität ist ursprünglich; das Seyn muß daher von Ewigkeit her dual seyn, und in seiner Dualität zugleich wieder eine Einheit bilden.

Es gibt im Universum nichts wahrhaft verschiedenes, und nichts schlechthin negatives, sondern alle Verschiedenheit ist blos eine, in der Form verkehrte Darstellung vom andern. Der höchste Ausdruck für die Form aller Verschiedenheiten, ist die der Synthesis und der Analisis. In der Analisis ist getrennt was in der Synthesis verbunden ist; nur im Gegensatz gegen eine Trennung ist aber eine Verbindung möglich: eines bedingt das andere wechselseitig. Synthesis und Analisis ist der Urgegensatz des Sub- und des Objekts. Beide sind dem innern Wesen nach eines, aber der Form nach absolut sich entgegengesetzt; denn niemal kann Synthesis und Analisis real zusammen verbunden werden;

sie müssen demnach in zwei Formen sich trennen. Die synthetische Form ist die Anschauung des Absoluten in der Form der Einheit – absolute Monas – Gottheit. Die analitische Anschauung aber ist gleichsam die Form der Reconstruktion der Synthesis: die Monas zersetzt sich in unendliche Monaden. Daß es mehrere Intelligenzen gibt, ist doch eben so absolut, als daß es nur eine Monade gibt: beide sind ja dem Wesen nach, gar nicht von einander verschieden, sondern nur der Form nach; ist denn Gott etwas anders, als die absolute Synthesis aller Intelligenzen? sind die Intelligenzen etwas anders als die aufgelöste Monade Aber mit einer dieser beiden Formen allein, ist die Totalität noch nicht vollendet; die synthetische Form und die analitische im Conflitte, diese bilden erst die Totalität in ihrem unendlichen Umfange.

Das Endliche ist keine absolute Negation des Unendlichen, sondern es ist ein wahrhaft dem Unendlichen gegen überstehendes Positive, es ist die rückwärts gekehrte Form von jenem. Es ist sehr unrecht zu glauben, das jene intelligible Welt, das eine und alles sey, daß sie die vollständigste Totalität darstelle; und daß in diesem Falle, die Sinnenwelt eine bloße Negation von jener wäre, welche dasjenige getrübt und zersplittert zeige, was jene in vollkommener Einheit besitze. Jede von beiden Formen ist etwas selbständiges, eine jede stellt einen eignen Karakter, einen eignen absoluten Pol dar, welchen die andere nicht besitzet, und niemal auch erringen kann. Eine reale Identität des Idealen und realen ist nicht möglich: wäre dieselbe möglich, so könnte es gewiß keine Sin-

nenwelt geben, sondern das Universum, wäre von Ewigkeit zu Ewigkeit in jener differenzlosen Totalität befangen geblieben. Es ist daher ein unsinniger Gedanke, eine solche absolute reale Identität sich als möglich zu denken: denn ist die Einheit real, so muß sie nothwendig die Mannichfaltigkeit in ihrer Realität aufheben, diese kann also nur ewig Ideal für jene seyn. Sollte die Mannichfaltigkeit, sollte die Selbstständigkeit der Intelligenzen für Gott real seyn, so würde er eben dadurch in seiner Unendlichkeit, in seinem absoluten in sich seyn beschränkt: er wäre daher nicht die wahre Unendlichkeit, außer ihm gäbe es etwas anderes, ebenfalls selbstständiges; er wäre daher nur nach Graden von den Intelligenzen verschieden. Eben so wenig aber kann für die Mannichfaltigkeit, die Einheit eine reale seyn. Denn in diesem Falle müßten sich die Intelligenzen bewußt seyn, daß sie gar nicht selbstständig, sondern realiter in jener Einheit verlohren wären; allein um dieses sich bewußt zu werden, wird gerade schon die Selbstständigkeit vorausgesetzt. Die ewige reale Identität ist demnach ein Unding. Beide Pole können nie zusammen real bestehen, ohne daß der eine den andern vernichtet. Deshalb mußte die reale Identität von Ewigkeit her in eine gedoppelte ideale Idealität sich verwandlen. Beide ideale Identitätsformen bilden zusammen die nie in einem existirende reale Identität; jeder Pol ist auf diese Art real.

Einheit der Monas und Vielheit der Intelligenzen, dieses sind die zwei Urformen, es sind die zwei Grundsäulen der absoluten Totalität; da die unendli-

che Einheit nicht zugleich die Vielheit, da die Vielheit nicht zugleich die Einheit, da also die Analisis nicht zugleich die Synthesis seyn konnte; so muste das was dem Wesen nach an sich eins ist, sich der Form nach entzweien. Allenthalben ist in beiden Formen wahre Identität, allenthalben ist Synthesis mit Analisis, Endliches mit Unendlichem verbunden; allein nirgends ist eine reale sondern eine blose ideale Idealität möglich. So wie also in der analitischen Anschauung zugleich Synthesis, so wie die Einheit in der Entzweiung hervortritt; eben so entstehet in Gottes Einheit eine gleiche Entzweiung. Sein unendliches Inneres, ist gleichsam in ein unendliches System von Einzelheiten zergliedert. So wie aber in der analitischen Anschauung die Einheit nur eine Ideale ist, und zurücktritt, wo man sie ergreifen will; eben so erstirbt auch in Gott die Entzweyung, nach der er ewig ringt, ohne sie jemalen ergreifen zu können. Könnte je die Gottheit die Entzweyung in sich real machen? so hörte sie auf, Gottheit zu seyn; ihr Selbstloses Ich müste sich entäußeren, und in eine Unendlichkeit von Differenzen und Intelligenzen sich zersetzen. Würden jemal die endliche Wesen, das Ideale in Realität verwandlen können? sie hörten alle auf, für sich selbst zu seyn, und flössen in ein einziges Unendliches Ich, in eine Gottheit zusammen. Dieses ewige Ringen nach Einheit, macht das sinnliche Leben; und jenes ewige Ringen nach Entzweyung, das Leben der Gottheit aus. Der Pol, der bei uns daher der positive ist, ist in der Gottheit der negative; so wie umgewandt der negative Pol der Gottheit hier der positive ist. Denn die Gottheit

ist ja selbst nichts, als die eine Seite, die reale Welt hingegen die andre Seite der Totalität.

Das reale Universum ist also der entgegenstehende Pol des Idealen. Gott ist die aufgelöste Differenz; die reale Welt, die in Differenz gesetzte Gottheit. Die Einheit, die als eine ideale hier über dem Ganzen nur schwebt, ist dort eine reale; die Getrentheit die nur in Gott wie ein Hauch vorüber eilt, ist dagegen hier eine reale. Wer mit Verachtung auf diese differenziirte Welt herabblickt, der bedenke nur, daß er es nicht blos mit der Materie allein zu thun habe; sondern daß das Daseyn der Intelligenzen ja selbst nichts als Differenz ist: und daß die wahre absolute Indifferenz, nur in einer einzigen Monade bestehet, und gar keine reale Entzweyung und Mehrheit des Bewußtseyns zulasse. Die Mehrheit der Intelligenzen ist doch anders nicht, als blos unter der Bedingung des Endlichseyns möglich; denn ist es nicht eben das Reale, welches die Monas in viele Monaden vereinzelt? das Reale also abstreiten wollen, heißt eben so viel, als die Intelligenzen in eine Intelligenz aufzulösen, und das Reale als real in die Gottheit setzen, heißt die Gottheit in unendliche Intelligenzen zersplittern. Es ist demnach klar, daß die analitische Anschauungsform eben so absolut als die synthetische ist.

Gott und die reale Welt sind der Substanz nach eines und dasselbe nur sind sie der Form nach von einander verschieden. Die Welt ist Gott: Gott ist die Welt. Das Ganze bildet in seinen doppelten Sphären doch nur ein einziges Gebäude. Die absolute Totalität, die ewige Substanz wird an dem einen Pole zur Gottheit, an

dem andern zur Geisterwelt; gerade so wie dieselbe Totalität sich in jeder Welt wieder in unendliche Duplizitäten zersetzt. Keine von beiden Welten ist höher und unbedingter als die andere, keine gehet aus der andern hervor; sondern indem die beide Pole von Ewigkeit her sich durchdrungen haben, entstunden beide Welten zugleich. Die reale Welt ist in Gott; oder vielmehr die reale Welt ist Gott selbst. Denn Gott schaut keine Welt an, er schaut blos sich an. — Man denke sich die unendliche Mannichfaltigkeit in Einheit aufgelößt, so hat man Gott; denkt man sich hingegen die absolute Einheit zersetzt, so hat man das unendliche Geisterreich; die Welt ist daher von Gott, und Gott von der Welt der Substanz nach nicht verschieden. So wie Gott das reale der Welt, als eine bloße Idealität auschaut, so schauen wir dagegen das Reale der Gottheit als ein ideales an. Gott ist in uns, wir sind in Gott — doch beides niemal auf eine reale, sondern stets auf eine ideale Weise.

In der realen Welt sind die Schranken und die Zersplitterung der Monas in Intelligenzen, das positive; die Einheit und die Unendlichkeit aber, das Negative, das niemal real werdende Ideale. Die ewige Endlichkeit ist hier Bedingung der ewigen Unendlichkeit; denn so wie die Schranken aufhörten, hörte auch somit das Bewußtseyn der Einheit und Unendlichkeit der Intelligenzen auf. In der realen Welt gehet die Einheit und Unendlichkeit nur in den Schranken hervor, die Einheit muß sich demnach ins unendliche wiederholen, und eben so unendlichmal auch die Entzweiung; in alle Ewigkeit muß die Form des Un-

endlichen mit der Form des Endlichen wechseln; denn das Unendl che wird bedingt durch das Endliche, und das Endliche durch das Unendliche. Das reale Universum stellt uns daher eine Ewigkeit von endlos fortlaufenden Differenzen dar; wo jede höhere Stufe für die niedere eine Indifferenz ist. Es gibt aber keine Stufe die schlechthin different wäre; so wenig als es eine absolut indifferente geben kann; denn eine absolut indifferente Stufe wäre gar keine Stufe mehr. In der realen Welt muß demnach das Unendliche sich ewig im endlichen, im analitischen darstellen.

Alle Stufen sind zugleich ins unendliche different, und undifferent; sie sind sich daher dem Wesen nach alle einander gleich: keine ist absolut vorzüglicher als die andere. Das ganze Universum ist eine Darstellung der Einheit und der Unendlichkeit, im Endlichen; dieselbe Einheit, dieselbe Unendlichkeit, stellt sich in jeder Stufe dar. Im Wesen wird hier nichts geändert; die ganze Eintheilung des Universums in Stufen, betrift nur die Form.

Jede einzelne Stufe ist die umgewandte Darstellung der andern. So wie Analisis zur Synthesis sich verhält; eben so verhält sich die Differenz der einen Stufe, zur Indifferenz der andern. Eine Stufe ist eine in sich vollendete, nach außen zu ganz beschlossene Welt; sie ist die ins kleine verzogene Darstellung des ganzen realen Universums; in welcher sich der Pol der Differenz sowohl als der der Indifferenz vollständig darstellt. Jede Stufe bestehet sonach aus zwei Hauptpartheien, die eben so wieder in sich zwei ganz verschiedene Welten bilden. In jeder Stufe entstehet daher

eine vollständige Auflösung der Differenz ihrer Polen; jede Stufe ist daher durchaus in sich vollkommen, alle Differenzen die sie schürzt, lößt sie auch sich auf. Es folgt sonach daraus, daß jedesmal die höhere Stufe, etwa nicht die Indifferenz der in der vorhergehenden Stufe erscheinenden Differenz evolvire; sondern daß mit jeder Stufe eine ganz neue Differenz beginnen müsse: daß demnach der Karakter ihrer Pole von denen der vorhergehenden Stufen ganz verschieden sind. In jeder Stufe findet ein vollständiges Verhältnis ihrer Differenz zur Indifferenz statt: es gibt demnach kein gradweises Aufsteigen von Stufe zu Stufe; sondern in jeder Stufe wird das Höchste vollständig erreicht: das Aufsteigen zu einer höhern Stufe muß demnach als ein vollständiges Abbrechen, und als ein Uebergehen zu einer ganz neuen, der erstern nicht dem Grad sondern der Art nach entgegengesetzten Form angesehen werden. Eine jede höhere Stufe verhält sich zur niedern, wie Indifferenz zur Differenz. Allein jene Differenz die in der höhern Stufe in Indifferenz aufgelößt soll werden, ist auf der niedern Stufe ganz unbekannt: denn was in dieser als Differenz erscheint, ist blos eine relative, die aber vollständig in derselben Stufe wieder in Identität übergehet. Deshalb kann auch in alle Ewigkeit keine niedere Stufe die höhere begreifen; denn das höchste was jede Stufe sich denken kann, ist blos ihre eigne Synthese. Eben so wenig kann man in der niedern Stufe den Uebergang auf die höhere begreifen; denn jede Stufe ist eine in sich beschlossene, sich selbst erzeugende und belebende Welt. Nur jedesmal

in der relativ höhern Stufe gehet der geheime Zusammenhang hervor, der dem Bewohner der niedern Stufe verborgen ist.

Die unendliche Differenz der realen Welt hört niemal auf; sonst müste ihre Indifferenz ebenfalls aufhören. Eben so wenig hat sie objektiv einen Anfang gehabt; obwohl sie in Hinsicht des Subjekts einen Anfang nehmen muß; dieses folgt aus dem Begriffe der Differenzen. Der Pol der Indifferenz muß also seiner Natur nach in der Unendlichkeit, (als unerreichbar); hingegen der Pol der Differenz muß seinem Wesen nach in der Endlichkeit liegen; das heißt subjektiv, muß es ein Anfangspunkt der Differenz geben, gleichsam eine Wurzel aller unendlichen Differenzen; ein Punkt wo unmittelbar das Ideale sich vom realen, das Bewußte vom unbewußten scheidet, und das Daseyn geboren wird. Die Stufe in dem realen Universum, welche diesen Anfangspunkt repräsentirt, ist die Sinnen= oder materielle Welt, in welcher das Reale als Schwerkraft hervortritt.

Die ganze Sinnenwelt ist nur eine einzelne Sphäre des Universums; gleichsam nur ein einziger Pulsschlag des unendlichen Systems. Die Sinnenwelt ist so wie jede Sphäre des Universums relativ in sich selbst bedingt, und Unendlich. Alle diese unendliche Sphären aus denen das Universum bestehet, sind dem Wesen nach unendlich, und daher als unendliche Theile dem ganzen gleich; hingegen der Form nach sind sie alle endlich, und kleiner als das Ganze. So fällt also Endlichkeit und Unendlichkeit, Differenz und Indiffe-

renz zusammen; und dieses ist die einzig mögliche transcendentale Ansicht.

Die Sinnenwelt ist relativ für sich unendlich, sich selbst erzeugend; Anfang und Ende laufen in sie zurück; (so wie dieses bei jeden der andern unendlichen Sphären ebenfalls der Fall ist). Differenz und Indifferenz fällt durchaus in der Sinnenwelt zusammen; indem sie alle die Differenzen, die sie erzeugt, ebenfalls durchaus auflößt. Das höchste was sich ein Sinnenwesen denken kann, wird durchaus in ihr erreicht; es gibt aber noch unendlich viele Differenzen, wovon ein Sinnenwesen keine Ahnung hat; diese fallen alle in jene höhern Sphären. Die Sphären jenseits der Sinnenwelt, müssen uns, so lange wir in derselben befangen sind, stets unbekannt bleiben; und alle Versuche sich dieselbe vorzustellen müssen mißglücken; indem jedes endliche Wesen nur den Stoff zu seinem Denken von seiner individuellen Sphäre hernehmen kann. Gewöhnlich denkt man sich die höhere Sphären als idealische sinnliche Naturen, von denen man blos das gröbere unseres Wesens abgestreift hat. Allein die Unrichtigkeit einer solchen Vorstellungsart beweißt sich schon hinlänglich dadurch; daß wenn die höhere Stufen blos den Graden nach von uns verschieden wären, die Abstraktion gar nicht lange fortgesetzt werden dürfte, ohne daß man zuletzt alles so abstreifte, daß nichts mehr übrig bliebe, und somit ein ewiger Stillstand des Lebens und Strebens eintreten müste. Wir können uns keine andere Verhältnisse gedenken, als die uns unsere Anschauungsform selbst liefert, wir kennen uns kein anderes Ideal denken, als ein Sinnliches; dieses Ideal

bestehet aber in einer vollständigen Versöhnung des Realen mit dem Idealen. So gewiß aber jede Sphäre in ihrer Differenz die vollständigste Indifferenz darstellen muß; so gewiß muß die vollständige Versöhnung innerhalb der materiellen Welt selbst fallen: so zwar daß uns für jenseits gar kein Wunsch übrig bleiben kann, sondern die Sinnenwelt für sich schon ein vollkommenes unendliches Ganze ist, über welches dem Grade nach gar nichts höheres möglich ist. Alle jene ewig sich entwickelnde Differenzen können ohnmöglich von einerlei Natur und Beschaffenheit seyn; denn sonst wäre niemal eine Indifferenz möglich. In wiefern also unsere Sinnenwelt, selbst nur Differenz ist, dieses ist uns ganz unbekannt; wir kennen nur unsere relative Differenz die sich aber vollständig in unserer Welt, in eine vollständige Indifferenz wieder auflößt, was darüber gehet, ist uns so lange wir sinnlich sind, gänzlich unbekannt.

Wem es etwa als einen Mangel, als eine Unvollkommenheit unserer Natur vorkommen sollte; daß uns der Blick in jene höheren Sphären abgeschnitten ist; wer gar an unserer Behauptung Aergernis nehmen möchte: daß auch jenen höhern Sphären über uns die Aufsicht, in jene weiter vorwärts stehenden Sphären benommen ist; der zeigt wirklich, wie unfähig er ist, die Idee der Unendlichkeit in ihrem Umfange sich zu denken. Eben weil von endlichen Wesen, die Unendlichkeit niemal auf einmal angeschaut werden kann, deshalb muß dieselbe in unendliche Stufen sich zersetzen. Der Form nach kann daher die Unendlichkeit niemal ganz als Totalität aufgefaßt werden, sondern blos als einzelne

Stufe; hingegen dem Wesen nach wird die Unendlichkeit in jedem Momente vollständig evolvirt. — Die unendliche Formen der Unendlichkeit müssen also ewig allen denen verborgen seyn, die noch nicht in dieselbe geboren sind; das Wesen der Unendlichkeit hingegen ist sich immer gleich, und in der wahrhaft heiligen Anschauung fallen die Schranken und die unendliche Differenzen lösen sich für das Gemüth in eine einzige harmonische Indifferenz auf.

Alles Dasein in der realen Welt, ist ein endliches; d. h. es entstehet; bildet sich zu einem gewissen Punkte, und gehet alsdann wieder unter. Wir haben bisher gesehen, daß das Wesen des Endlichen, die Darstellung der Indifferenz in der Differenz ist; diese beide Formen des Daseyns müssen sonach sich in den Epochen desselben auch wieder finden lassen. Sehr unrichtige Begriffe hat man zum Theil von dem Wesen des Lebens, und seinen Epochen gehegt, es sind lauter endliche Ansichten, welche die wahre absolute Indifferenz des Lebens zerstöhren, und das ganze Leben auf einen einzigen Punkt, als höchsten Zweck zurückführen, dem sie alles übrige als Mittel unterordnen. Jenen Punkt, der in die Mitte des Lebens zwischen dem Anfange und Endepunkt desselben fällt, machte man bisher, weil in denselben das Phänomen der Blüthe fällt; zum Centralpunkt des ganzen Daseins. So wie dieses im kleinen geschah, so dachte man es sich im größern nicht minder, so entstanden alsdann die bekannte Sätze; die Natur strebt allein auf die Erhal-

tung der Gattung, das Individuum ist ihr bloßes Mittel; und sobald dasselbe für ihren Zweck ausgedient hat, zerstöhrt sie es wieder. Aber ist dann die Gattung etwas anders als der Organismus aller Individuen? Ist die Gattung etwas anders, als jene in absolute Einzelheiten sich zergliederte Monade? wo also jede einzelne Intelligenz ein organisches Glied des Ganzen ist, und niemal Mittel seyn kann. Die absolute Ansicht des Lebensprozesses, des Einzelnen sowohl als des Ganzen, ist die indifferente; wo der Zweck niemal in einen einzelnen Punkt fällt, sondern in das Ganze gleich verbreitet ist.

Wir finden zwei entgegengesetzte Formen des Lebens; die eine stellt das Aufsteigen, die andere das Zurückkehren dar. Wenn nun alles in der Sinnenwelt sich blos der Form nach als Indifferenz und Differenz entgegengesetzt ist; so ständen demnach diese beide Lebensformen in dem Verhältnis gegen einander: daß die eine den Pol der Differenz, die andre den Pol der Indifferenz repräsentire; daß demnach die eine der andern durchaus gleich, und beide nur der Form nach einander entgegengesetzt sind. Alles endliche Daseyn ist in sich selbst durchaus Different und Indifferent zugleich. Aber alles Daseyn ist ein Leben, folglich erstrecken sich die zwei Perioden des Lebens ins unendlich kleine; so wie sie im Größern dagegen bemerkbarer als Zeiträume und Perioden erscheinen. Diese Perioden treten außer ihrem Flusse, und fixiren sich in der realen Welt, wodurch im Vorbeigehen zu sagen, die Triplizität entstehet; welche eigentlich nur Duplizität ist, denn die beide Polen welche gemeinschaftlich dem Dritten entgegen-

gesetzt sind, sind nichts anders als die Differenz; die Synthesis hingegen stellt die in Indifferenz aufgelößte Differenz dar.

Jedes endliche Dasein, als ein Ganzes genommen, ist eine Welt in sich; ihr liegt demnach ein Typus, eine Idee zum Grunde, von dem was sie seyn soll. Die zwei Perioden ihres Lebens sind demnach nichts anders, als die zweifache gegenseitig verkehrte Darstellung dieses Typus; einmal in analitischer, das anderemal in synthetischer Form. Das endliche Dasein ist, wie wir oft gesagt haben, nichts anders als Darstellung der Indifferenz in Differenz, der Synthesis in Analysis. Die vollständige Totalität beider kann aber nie in einem einzelnen Momente vollständig dargestellt werden; deshalb muß dieselbe sich in zwei Hälften theilen, wovon die eine die Analysis, die andere die Synthesis darstellt, obwohl an sich genommen keine ohne die andre ist. Die Totalität einer Welt zerfällt demnach in zwei Hauptepochen; aber in sich trägt eine jede wieder ein unendliches System von Systemen, in welchen sich diese Hauptepochen ins Unendliche vereinzelt darstellen. Jeder Mensch stellt alle Epochen der Menschheit dar, und in jedem Momente seines Lebens pulsirt dieselbe Duplizität, die im größern sich als Weltperioden auseinander ziehen; so ist also der Einzelne der unendlichen Allheit, so ist der Moment der unendlichen Zeit vollkommen gleich.

Die erste Veranlassung zur Bildung eines Wesens ist Stöhrung des vorher bestandenen Gleichgewichts. Die Idee, der Typus des Wesens, wird daher unter lauter Differenzen gebildet und dargestellt. Je mehr

das vorige Gleichgewicht aus sich selbst herausstritt, und in Antithesen sich zersetzt, desto mehr entwickelt sich das Wesen, und tritt in seiner Individualität hervor. Es ist vollendet, indem die Gegensätze auf den höchsten Punkt der Entzweiung gelanget sind. Hier schließt sich die erste Epoche des Daseins, hier ist der Wendepunkt des Lebensprozesses; nun nimmt er einen verkehrten Gang.

Wenn die erste Periode zum vollen regen Leben strebt, und in seiner höchsten Vollendung die Lebensblüthe sich entfaltet; so führt die zweite hingegen zu dem Tode hin. Nicht zum absoluten Tode, sondern zum relativen, das heißt zur vollständigen Auflösung aller Gegensätze. Der Tod im höhern Sinn ist daher nichts Positives, sondern etwas durchaus Negatives; er tritt ein sobald die Pole vollständig sich durchdringen, und ein Gegensatz beider nicht mehr möglich ist. Die zweite Periode des Lebens ist daher ein allmähliges Ringen nach Indifferenz, ein allmähligs Absterben der Differenz. Der Tod ist die Wiedergeburt zu einem neuen Leben; aber jedes Leben führt wieder zu einem ihm eigenthümlichen Absterben. Hinleben und Sterben sind sonach die zwei ewigen Pole zwischen denen die reale Welt sich drehet. Der Tod ist nicht absoluter als die Lebensblüthe, die höchste Stufe des Lebens ist nicht mehr werth als der Tod. Beide sind gleich absolut, denn nur in der Differenz und Indifferenz des Lebens zusammen evolvirt sich erst dasselbe vollständig; keins ist von dem andern zu trennen. In jedem Wesen wird sich der Typus in einer zweifachen Form darstellen; die erste Form ist die analytische, das Ideale tritt nur im

Gegensatz gegen das Reale hervor; die zweite Bildungsstufe stellt denselben Typus in verkehrter Form, in der synthetischen dar: das Ideale tritt hier nur hervor, indem es das Reale in sich aufnimmt, und mit sich selbst identifizirt.

Der Anfangspunkt und der Endpunkt eines jeden Wesens laufen in einander; beide sind Einheiten. So wie umgewandt der mittlere Zustand eines jeden Wesens, nämlich das Ende der ersten Periode und der Anfang der zweiten sich ebenfalls gleich sehen; denn in beiden herrscht Entzweiung und Differenz. Aber eine ganz andere Einheit liegt im Anfangspunkte, eine ganz andere im Endpunkte. Ganz andrer Art ist die Entzweiung am Ende der ersten, ganz anders die am Anfange der zweiten Epoche. Die Einheit am Anfangspunkte ist eine durchaus negative; die Einheit am Endpunkte, eine durchaus positive Entzweiung, so das Wesen der ersten Epoche; der frühere Keim eines Wesens ist daher eine bloße noch im Werden begriffene Entzweiung. Die Einheit daher ist hier keine positive, synthetische, sondern eine blos negative, analytische, sie ist der geringste Grad der Entzweiung, einer noch nicht sich entfalteten Differenz. Da beide Perioden die gegenseitig umgekehrte Darstellung desselben Typus sind; so muß also die Entwicklung derselben sich ebenfalls entgegengesetzt seyn. Was bei der einen das Negative ist, muß bei der andern das Positive seyn; was bei dem einen der Anfang ist, ist bei der andern das Ende und das höchste Ziel. In der ersten Epoche ist die gröste Entzweiung das höchste Ziel der Bildung, nur in der höchsten Differenz des Realen

kann das Ideale hervortreten; da umgewandt in der zweiten Epoche, die Entzweiung das Negative, die Einheit hingegen das Positive ist.

Sehr unrecht haben daher diejenige, welche nach der Consequenz ihrer Differenzialphilosophie drei Perioden annehmen; und unter andern bei der Entwicklung der Menschheit diese drei Perioden, als Unschuld, Abfall, und Versöhnung karakterisiren. Bei einer jeden Periodeneintheilung ist es vor allem erforderlich, daß jede Periode einen selbstständigen Karakter habe; dieses allein kann sie zu einer Periode, als ein in sich beschloßnes Ganze qualifiziren. Dieses ist aber offenbar doch wohl bei der Periode der Unschuld nicht der Fall, denn diese hat gar keinen positiven Karakter in sich, sie stellt einen durchaus negativen Zustand dar. Die Periode der Einheit muß eine in sich vollendete unendliche Harmonie darstellen; hingegen eine Einheit, die blos aus Mangel an Entzweiung Einheit ist, wo das Gute nur aus Mangel am Bösen gut ist, dieses ist doch wohl kein positives, sondern ein durchaus negatives Verhältnis. Der Stand der Unschuld ist sonach keine selbstständige Periode; sondern gehört zu der Epoche der Entzweiung, dessen ersten Anfang sie bildet. Differenzlos ist daher jenes Zeitalter der Unschuld nicht, obwohl die Differenzen hier noch im Werden, und kaum noch bemerkbar sind: denn der Anfang des physischen und sittlichen Lebens kann nur unter Differenzen hervorbrechen. Das höchste Ziel der ersten Periode ist daher, diese Differenzen aufs höchste zu steigern. — Wäre der Zustand der Unschuld wirklich ein positiver, so wäre gar nicht die Mög-

lichkeit denkbar, wie aus ihm sich Differenzen entwickeln könnten; läge demnach der Keim zu den Differenzen nicht selbst in demselben, so hätten schlechterdings dieselben sich nicht aus ihm entwicklen können. Die Differenzen waren daher ursprünglich schon im Keime da; nur fehlte es an Gelegenheit, daß dieselbe sich entwicklen konnten. Mithin ist die Entwicklung der Differenzen das positive, die Nichtdifferenz aber das Negative.

Die Bildung der Erde, so wie die der Menschheit, hat demnach zwei Perioden. In der ersten Periode tritt das Ganze unter lauter Differenzen, in der zweiten unter Indifferenzen hervor. In der ersten Epoche entwikkelt sich das Ideale im Gegensatz gegen das Reale; in der zweiten entwickelt sich das Ideale, indem es das Reale in sich aufnimmt. Diese zwiefachen Parthien stellen sich eben so in der Natur, als auch in der Menschheit dar. Es gibt drei Kräfte in der menschlichen Natur; sie sind: die organische Sinnlichkeit, das ästethische Gefühl, und die Vernunft Anschauung. Die zwei erstern stehen unter einander im Gegensatze, indem die eine den realen, die andere den idealen Pol repräsentirt; eben so stehet die dritte als Totalität den beiden erstern wieder gemeinschaftlich gegenüber, indem diese insbesondere wieder den idealen, jene beiden erstere aber den realen Pol vorstellen. Keine einzelne dieser drei Kräfte ist blos real oder ideal; beide Pole sind jedesmal in denselben innigst vereinigt; alles ist blos relativ-ideal oder real. In dieser ersten Epoche entwickelt sich jedesmal das Ideale am Realen, so entwickelt sich nach diesem Gesetze die einzelne Kraft in sich selbst; und eben so die eine Kraft

an der andern. Jede Kraft ist eine unendliche Welt für sich.

Da diese drei Kräfte sich nur entwicklen unter dem Gegensatze des Idealen und Realen; so muß in jeder der drei Kräften eine unendliche Differenz entstehen; und da diese drei Kräfte nur an einander ebenfalls im Gegensatze sich entwicklen, so müssen sie ebenfalls alle drei gegen einander in absolute Differenz gerathen. In vager Allgemeinheit, im negativen Gleichgewichte ist im Anfang alles verlohren. Indem der reale Pol mit Uebergewicht hervortritt, bildet sich an ihm das Ideale; so entzweit sich dann wieder von neuem das Reale, und so entstehen dann immer bestimmtere und speziellere Formen. Je bestimmter das Reale sich entfaltet, destomehr nimmt es den Karakter des Endlichen an; je tiefer das Endliche sinkt in desto unendlicherer Gestalt tritt das Ideale als solches hervor. Der reale Pol riß zuerst die Menschen aus jener bewußtlosen Einheit heraus; und indem er sie an das Bedürfnis fesselte, entstand die Individualität. Individualität ist der reale Pol, universale Sympathie hingegen der ideale; Sympathie ging also hier an der Individualität zuerst hervor. Der reale Pol ist allenthalben der positive, so auch hier bei der Natur. Diese erscheint dem Menschen als eine fremde Macht; nur indem er sich ihrer Herrschaft entziehet, wird der Mensch zum Menschen. Die Kunst ist im Alterthum nichts anders als ein Begrenzen gegen die Natur, ein Abwehren der äußeren heterogenen Einflüsse; sie schaft dem Menschen eine eigene kleinere Natur, in der er frey wie ein Gott regieren kann. Je mehr der Mensch die Natur fliehet, je mehr seine eigne Welt an

Umfang gewinnt, desto freyer regt sich seine ideale Lebenskraft; aber auf der andern Seite muß ebenfalls in demselben Maaße das Mißverhältnis zwischen seiner individualen Kraft und dem Widerstande, den die Natur ihm setzt, wachsen. So muß also hier, so wie alles sich entzweit, und nur in der Entzweyung das Ganze sich entwicklen kann, auch Arbeit und Genuß in zwei Menschenklassen sich vertheilen. Je mehr an Intensität die Welt der schönen Genüsse stieg, desto mehr mußte an Umfang die Masse der Arbeiten sich vermehren; nur im höchsten Mißverhältnis wurde das Höchste erreicht. Mannichfaltiger wurde das Leben; je mehr aber die Bedürfnisse sich mehrten, desto vereinzelter wurde die Beschäftigung, desto verschlungener wurde das Ganze. Je ausgebreiteter und mannichfaltiger das Reale wurde, je mehr es den Menschen beschäftigte, desto concreter wurde der Sinn derjenigen, die sich mit demselben abgaben; aber in demselben Maaße trat auf der andern Seite in höherer Glorie und Heiligkeit jenes unvergängliche Schöne hervor. Der reale Pol der Individualität war hier der positive; die Menschen wurden von einander getrennt, und jeder wendete dem Ganzen seine positive Seite zu; indeß nur Einzelne mit Einzelnen, im Gegensatz gegen die Uebrigen, das Band der Sympathie umschlang. So entstanden immer engere und engere Zirkel, nur die höchste Einheit zog sich zurück in die tiefe Mysterien der Liebe: Freundschaft und Religion. Je mehr die Menschen sich trennen, je fremder sie einander werden; desto tiefer und inniger wird das Band das den Einzelnen an den Einzelnen knüpft. So schritt dieses Zeitalter von Differenz zu Differenz fort; bis das

Ideale in dem vollständigsten Gegensatz gegen das Reale sich evolvirt hatte. Hier schlugen die Extreme nachmals ineinander, und der Bildungsprozeß kehrte sich um. Was im Alterthum das Negative war, wurde hier das Positive; und der positive Pol des Alterthums verwandelte sich in den negativen. Der ideale, im Alterthum nach Innen zugekehrte Pol, kehrte sich nun nach außen; die Individualität ist hier des negative, die Universalität das positive, so wie im Alterthum das höchste Ziel die Individualität ist, so ist es hier im Modernen die Universalität. Im Alterthum ist die Kunst eine Flucht der Natur; im Modernen hingegen strebt die Kunst nicht von der Natur sich loszureisen, sondern vielmehr alle Natur in Kunst, alle Kunst in Natur zu verwandlen; sie entzweit die Natur in sich selbst, und hebt dadurch das Mißverhältnis zwischen der individualen Kraft und dem Widerstande der Natur gänzlich auf. Das moderne Zeitalter ist ein Streben nach völliger Indifferenz; so wie das Antike ein Streben nach Differenz. So wie in der höchsten Differenz sich das Alterthum vernichtete, eben so wird in der höchsten Indifferenz das Moderne sich vernichten. Dieselben Perioden der Differenz und Indifferenz stellen sich in der physischen Natur ebenfalls dar, so wie in der ersten Periode der reale Pol der positive ist, so wird nach und nach in der zweiten Periode der ideale zum positiven werden. Wie die Menschheit daher in dieser Epoche nach Indifferenz strebt, eben so wird der Prozeß der Erde einem gleichen Ziele sich nähern. Alle Differenzen werden nach und nach aufgelößt, selbst die ganze Thier- und Pflanzenwelten, jene Urkunden der frühern Diffe-

renzen werden succeſiv zu Grunde gehen; bis endlich die Materie zur höchſten Geiſtigkeit ſich ausgebildet haben wird, wo alsdann der Gegenſatz der frühern Epoche zwiſchen dem organiſchen und anorgiſchen, zwiſchen dem geiſtigen und ſinnlichen ganz ſchwinden, und beide ſich innigſt in einer lichten Aetherwelt durchdringen werden.

Succeſiv werden in der modernen Epoche alle Differenzen gelößt, eben ſo succeſiv als ſie in derſelben ſich entfaltet haben. Mit der Löſung der gröbern Differenzen in der Auſſenwelt beginnt das moderne Zeitalter, bis nach und nach jenes Streben nach Indifferenz ſich zuletzt auch in die Tiefe der Innenwelt verbreiten wird. So wird nach und nach das Zeitalter von der Differenz zur Indifferenz fortſchreiten; von Zeit zu Zeit werden die Differenzen ſich immer vermindern und in der Indifferenz ſich auflöſen; bis endlich der Geiſt und die Materie, das Individuum und die Gattung, in den höchſten Indifferenzpunkt der Erde zuſammenfallen werden. Auf dieſem Punkte, wo der Geiſt die Materie völlig durchdrungen haben wird, wo die Geheimniſſe der Natur offen vor ihm enthüllt werden, wo es nichts unbekanntes mehr geben wird, und die Bewohner der Himmelskörper durch irgend ein unbekanntes Medium in eine Gemeinſchaft mit einander gekommen ſind; auf dieſem Punkte, wo es für den Geiſt keine Schranken mehr geben, ſondern wo er wie ein Zauberer über die Materie gebieten wird; da wird auch der Typus der Menſchheit und der Sinnenwelt vollſtändig evolvirt ſeyn. Die Dualität iſt hier in eine Syntheſis übergegangen, eine andere Dualität wird

nun sich enthüllen, eine neue zuvor noch unbekannte Welt wird nun hervortreten, wo dasjenige, was bisher nur scheinbar eine absolute Synthesis war, nun blos als neuer Pol erscheint. Hier wird es klar werden, daß dasjenige was man bisher als eine vollendete Welt angesehen hat, nur die eine Seite war, deren bisher unbekannter Gegensatz sich nun entwickelt. So wird also der Geist in eine ganz andere neue noch nicht zuvor geahndete Welt eingeführt werden, und indem alsdann der Bau unseres Planeten eine vollständige Metamorphose erleiten, und die Materie zu einem anderm höhern Etwas gebohren wird; wird zugleich das Ganze den bisherigen Gesetzen der Schwere gänzlich entrückt, und in eine andere höhere Sphäre hinaufgezogen werden.

Wir wollen nun auf das bisher vorgetragene zurückblicken, und zur leichtern Uebersicht des Ganzen, die einzelne in dieser Schrift enthaltenen Hauptmomente, dem Leser in gedrängtester Kürze noch einmal darstellen.

Die erste Hauptfoderung an ein System der Philosophie bestehet darin, daß dasselbe gleichsam aus einem Stück erbaut ist, das heißt, daß in demselben keine absoluten Gegensätze statt finden, sondern alle Duplizität sich zuletzt auf Identität, alle Verschiedenheit sich zuletzt auf eine absolute ununterscheidbare Einheit reduziren läßt. Ein Leser, der vielleicht mit Vorurtheil für die bisherige Identitätsphilosophie, nur flüchtig diese Schrift durchblättert hat, ohne in ihren

tiefern Sinn zu dringen wird mir sehr leicht die Vernachläßigung dieses gedachten Hauptpunktes zur Last legen. Er wird sicher daran Anstos nehmen, daß ich Gott und die reale Welt als zwei Gegensätze getrennt, und solchergestalt die absolute Identität zersplittert habe. Dem ersten Anblick nach erfüllt das bisherige Identitätssystem diese Anfoderung gänzlich; so wie umgewandt in meinen aufgestellten Ideen dieselbe nach dem ersten Anschein vielleicht vermißt werden dürfte. Doch im Gegentheile glaube ich, daß die absolute Einheit unserer bisherigen Philosophie eine durchaus verschrobene Identität darstelle, und daß die wahre und höchste Identität nur einzig auf dem Wege gesücht werden könne, den ich hier versucht habe.

Die bisherige Philosophie hat offenbar die absolute Identität bei weitem zu niedrig ergriffen, sie hat allenthalben dieselbe nur innerhalb der Sphäre des Seyns aufgefaßt; sie hat deshalb eine blos einzelne Form des Seyns (die Gottheit) zur Absolutheit erhoben, und dadurch die Form der Entzweiung in der Form einer einseitigen Einheit erstickt. Obwohl die Einheit Form der Anschauung Gottes ist, so ist diese Einheit doch nur Form eines relativen Anschauens, und sonach sehr von jener absoluten Einheit in der Totalität verschieden, zu welcher die Philosophie hinaufsteigen muß, wenn sie zu dem wahrhaft Unbedingten, zu dem höchsten Urprinzip aller Formen gelangen will.

Wenn eine Philosophie nicht von der absoluten Identität in der Duplizität ausgehet, sondern einen der beiden Polen ausschließlich ergreift, und ihn

zum schlechthin Positiven erhebt; so gehet der andere Pol in jenem unter, er verliert alsdann seine Selbstständigkeit, er wird in jenem erstickt. Aber keine Philosophie kann die Herrschaft des einen Pols über den andern lange hinausführen, ohne dadurch denselben Pol, den sie erheben wollte, zu vernichten. Ich habe den Beweis dieses wichtigen Satzes vorhin schon geführt, indem er aber der Centralpunkt meiner ganzen Ansicht ist, so will ich versuchen ihn noch einmal von einer andern Seite darzustellen.

Ein Seyn, wo die beiden Polen der Anschauung in ein vollständiges Gleichgewicht getreten wären, müßte man eine reale Totalität nennen. Wäre eine solche reale Totalität möglich, so könnte es außer ihr gar nichts anderes geben, sie würde die ganze Ewigkeit und die ganze Unendlichkeit vollständig umfassen. Gäbe es ausser ihr noch etwas, was nicht mehr reale Totalität, sondern Differenz wäre, so wäre dieses ja eben ein Beweis, daß das einzige Seyn nicht durchaus und vollständig, sondern nur theilweise im Gleichgewicht befangen liege. Aber die Idee eines absoluten Gleichgewichts, einer absoluten Totalität, begreift doch die Idee des Alls schlechthin in sich; eine partiale Totalität, ein partiales Gleichgewicht kann es daher nicht geben, denn eben durch das partiale wird das Gleichgewicht ein relatives, und hört auf ein absolutes zu seyn. Die Idee einer realen absoluten Totalität ist daher ein Unding, indem sie sich gar nicht mit der Möglichkeit einer außer ihr liegenden differenten Welt vereinigen läßt.

Indifferenz und Differenz sind die beiden Pole der Anschauung. Nun kann man sich Gott ohnmöglich als

eine reale Identität gedenken, beide Pole können sich in ihm nicht das Gleichgewicht halten, nur einer kann in ihm der positive seyn: dis ist der Pol der Indifferenz. Diese Indifferenz, als Pol, ist sehr von der realen Totalität zu unterscheiden; indem hier die Indifferenz selbst wieder für sich Differenz ist, und die Anschauung Gottes daher als ein differenzirtes Produkt zweier Faktoren angesehen werden muß. Gott ist die Monas schlechthin; die Entzweiung, die Differenz der Intelligenzen, alles dieses ist in ihm untergegangen. Der Pol der Differenz herrscht in ihm nicht mit derselben Stärke, wie jener der Indifferenz; sondern hier evolvirt sich alles in der Form einer unendlichen Monas; der Pol der Differenz verhält sich schlechthin negativ.

In Gott erblicken wir daher die eine Seite der Totalität. Denn obwohl in ihm zwar die beiden Polen innigst vereinigt sind, so stehen sie denn doch in keinem Gleichgewichte, sondern in fortwährender Differenz gegen einander. Was nun für Gott negativ ist, muß für ihn ewig negativ bleiben; es kann niemal für ihn positiv werden.

Eine Philosophie, die nicht von der Totalität ausgehet, sondern nur innerhalb der Reflexion, nur innerhalb des einzelnen Seyns stehen bleibt; zerfällt daher in zwei entgegengesetzte Formen, deren jede auf einen Abweg hinführt: indem sie einen einzelnen Pol zur Absolutheit erhebt, und den andern dadurch vernichtet. Diese beide Formen der Reflexionsphilosophie finden sich in den zwei Systemen von Fichte und Schelling deutlich ausgesprochen. Ein jedes dieser beiden Systeme faßte blos einen der beiden Urgegensätze auf, ohne

zu der höhern Totalität beider sich zu erheben. Fichte ergriff den realen Pol der Differenz, und indem er ihn nicht blos für einen Pol, sondern für das eine und alles, für die absolute Form hielte; so verlor in seinem Systeme der ideale Pol dadurch allen Karakter von Positivität, und ward in eine hohle negative Unendlichkeit umgeschaffen. Schelling, welcher zwar höher stieg, erhob sich jedoch nicht zur wahren Totalität, sondern wechselte blos mit dem Pole, indem er den idealen zum positiven erhob. Allein hier tritt nun ebenfalls wie bei Fichte derselbe Fall umgewandt ein. Die positive Seite des realen Pols wird gänzlich vernichtet: blos das ideale im Realen, der Abglanz des Göttlichen wird als das Positive angeschaut, hingegen das eigentlich Differente zu einer absoluten endlichen Negation herabgewürdiget.

Ein jedes dieser beiden Systeme, indem es einen Pol aus dem andern herleiten will, muß sich daher selbst vernichten. In Fichtes System war der ideale Pol negativ, aber eben deshalb konnte er auch den realen Pol niemal zur wahren lebendigen Positivität erheben, — niemal gelang es ihm seine Endlichkeit zur Unendlichkeit zu steigern; indem das Reale nur im Gegensatz gegen das Ideale in seiner höhern Bedeutung angeschaut wird. Einem gleichen Schicksale muß auch Schellings System unterliegen; denn da er wenigstens mittelbar die Differenz aus der Indifferenz herleiten will, so muß er denn doch am Ende den letzten Urkeim einer möglichen Differenz in die Indifferenz übertragen, und eben dadurch die Indifferenz selbst trüben.

Beide Systeme führen auf Abwege; indem keines von beiden die absolute Aktionen rein für sich auffaßte, sondern dieselbe stets in einer einzelnen Form ergriff. Wenn man nun eine solche einzelne Form, wie z. B. die Gottheit, zur Absolutheit erhebt, so kann man freilich wohl alles an dieselbe anreihen, und so dem Scheine nach aus einem Stücke ein System erbauen. Aber man bedenke nur: daß über der Form dieses Systems der Stoff zu Grunde gehen müsse; daß, indem man die beiden Pole, ohne ein höheres vermittelndes Prinzip, zusammenketten, und so eine Identitätsform erschleichen will, ein Pol nothwendig im andern zu Grunde gehen müsse.

Das einzige mögliche System ist daher meines Erachtens nur dasjenige, welches von der absoluten Totalität ausgehet, und Gott und die reale Welt als die zwei Formen derselben konstruirt. In beiden Formen herrschen die zwei Polen, in beiden Formen herrscht eine gleiche Totalität; da sich aber niemal die Pole im Gleichgewicht halten können, so muß ein Pol in dieser Form negativ seyn, indem er in der andern positiv ist. Ueberall herrscht daher eine gleiche Totalität, aber allenthalben in der Sphäre des Seyns ist diese Totalität nur relativ.

Diese Ansicht ist der Centralpunkt meiner Schrift. Alle in derselben sonst geäußerte Ideen sind bloße Entwicklungen dieses Prinzips, welche sammt und sonders fallen müssen, sobald ihr Fundamentalprinzip sich nicht behaupten kann. So wie umgekehrt, wenn dieses sich behauptet, die bisherige Ansichten über die physische und intellektuale Natur eine ganz neue veränderte Bedeu-

tung erhalten werden. Diese große wichtige Umkehrung des bisherigen Gesichtspunktes bestehet darin: daß dasjenige, was von der bisherigen Philosophie durchaus nur negativ behandelt wurde, zur Positivität erhoben wird. Die Differenz, die bisher blos negativ, (als entstanden aus der Indifferenz) angeschaut wurde, wird nun zu einer eigenthümlichen Absolutheit, mithin selbst zu einer Indifferenz hinauf gesteigert; wodurch nicht blos die bisherige Ansicht der realen Welt, sondern auch jene der Gottheit durchaus verändert wird; indem die Differenz mit gleicher Absolutheit, nur mit umgekehrtem Pole, in beide gelegt wird.

Die Differenz, welche auf diesem Standtpunkte durchaus den Karakter des Endlichen verliert, wird zu einer eigenthümlichen selbstständigen, der Indifferenz entgegengesetzten Form erhoben; die Differenz erhält sonach Ewigkeit und Unendlichkeit. Auf diesem Standpunkte gehet nun das wahre Verhältnis der Differenz und Indifferenz hervor; indem es erhellet, daß keines ohne das andere möglich ist, daß beide stets verbunden sind; jedoch so, daß immer einer der beiden Pole prädominirt. Hier entstehen also die zwei entgegengesetzte Urformen der Anschauung, welche sich gegenseitig umgekehrt verhalten; indem in der einen Form die Differenz die Indifferenz, in der andern aber die Indifferenz die Differenz bedingt.

In der realen Welt, wo die Indifferenz von der Differenz bedingt wird, gehet nun die historische Form hervor; da im Gegentheile die Form der Gottheit antihistorisch ist. Wenn nun die Indifferenz von der Differenz bedingt wird; so folgt daraus, daß es ins

unendliche keine Differenz gibt, die nicht Indifferenz, und daß es keine Indifferenz gibt, die nicht zugleich Differenz wäre. Ein Satz den jedes antihistorische System nothwendig läugnen muß. Es folgt daher, daß alles ein Ideales ist; daß aber das Ideale ins unendliche blos relativ ist.

Aus diesem Prinzip gehen nun die beide Grundformen aller Geschichte hervor, als die zwei Gesetze einer jeden physischen und intellektualen Entwicklung. Der eine Pol, welcher die relative Differenz repräsentirt, ist eine Ascendenz, der andere, welcher die relative Indifferenz repräsentirt, ist eine Descendenz. In beiden Formen entstehen zwei sich entgegengesetzte Ideale. Diese historische Ansicht ist durchaus ein organisches Glied des Systems der Totalität, welche auch nur insofern wahr ist, als das ganze System richtig ist. Jedes dem System der Totalität entgegengesetzte Lehrgebäude muß daher nothwendig eine ganz andere Ansicht von der Geschichte aufstellen; indem es die Differenz von der Indifferenz trennt, welche aber in dem System der Totalität vereinigt sind. Wenn man die Differenz und Indifferenz auseinanderlegt, so erscheint die Historie als ein successives Realisiren dessen was noch nicht gewesen ist, und das Ideale fällt ausserhalb dem Streben. Dadurch entstehen die bekannte Begriffe einer provisorischen Verfassung, eines bedingten Zustandes, und wie sie alle heißen mögen, die wohl auf dem Standtpunkte der Reflexion, nie aber auf dem einer ächten Historie Bedeutung haben; wo es nichts Zufälliges, nichts Bedingtes, — nichts absolut Neues gibt; sondern in jedem einzelnen

Momente sich die ganze Geschichte darstellt, und was neu ist, blos allein die Form betrift, in der sich das Geschlecht metamorphosirt. Nach dem Systeme einer ächten Philosophie gibt es überhaupt nichts *Negatives*, sondern alles ist schlechthin positiv. Das Negative, welches etwa statt finden dürfte, kann blos *relativ* ein negatives seyn. Dieses gilt sowohl für die physische als auch für die moralische Natur, wo in der einen so wenig als in der andern absolut negative Einwirkungen, und absolut negative Zustände möglich sind. Eine Philosophie, welche das Negative als solches in sich aufnimmt, ist von Natur aus schlechthin antihistorisch; so wie umgekehrt eine Philosophie, welche zur Historie sich organisiren will, (indem sie das Negative in ein Positives verwandelt), nach und nach zu der Idee der Duplizität in der Totalität nothwendig gelangen muß.

Man hat seit neuerer Zeit auf mannichfaltige Weise das Wesen der Philosophie, und ihr Verhältnis zu den Wissenschaften fest zu setzen gesucht. Vermöge dem bisher gesagten möchte daher auch diese Frage eine ganz andere, als bisher gebräuchliche Beantwortung erhalten dürfen. Ein jedes antihistorische System muß nothwendig die Philosophie von den Wissenschaften trennen, und beide als *isolirte Gegensätze* fixiren. Ein solches System wird, indem es die ursprüngliche Dualität zertrennt, und den negativen Faktor als schlechthin negativ und endlich ansieht, auch die absolute Einheit des Wissens auf diese Art in zwei Hälften absondern: wovon es denjenigen Theil des Wissens, der sich gegen den positiven Pol hinneigt, *Philoso-*

phie nennt, und ihm allein Absolutheit und Nothwendigkeit zuerkennt; den andern Theil hingegen, der auf die Seite des negativen Pols fällt, unter dem Nahmen technische Wissenschaften einen untergeordneten Rang anweiset. Nach dieser Ansicht ist nun freilich die Philosophie die Lehre von dem absolut Allgemeinen und Nothwendigen; die einzelne Wissenschaften hingegen die vom Zufälligen und Veränderlichen. So wie nun die antihistorische Philosophie in zwei Formen zerfällt, in die Emanationslehre und die Lehre des Sündenfalls, so wird auch das Verhältnis der Philosophie zu den Wissenschaften auf eine zweifache Weise dargestellt werden. Bei der ersten wird die Philosophie als eine Wissenschaftslehre erscheinen, und das Ganze scientifische Gebäude wird als ein stetiges Herabsteigen des Allgemeinen zum Besondern sich repräsentiren. Da im Gegentheile das System des Sündenfalls die Philosophie als die Wissenschaft der reinen Ideen darstellt, und dagegen die einzelnen Wissenschaften als die Scienz des getrübten Zustandes derselben definiret. Vermöge diesem wären z. B. nur allein die Ideen der absoluten Gesundheit, die Idee des absoluten Rechts, ganz allein Gegenstände der Philosophie. Die Ideen Krankheit oder Unrecht wären aber gänzlich aus ihrer Sphäre ausgeschlossen, und sonach ganz allein die Objekte mit denen sich die Wissenschaften beschäftigten.

Diese Ansicht ist durchaus formal und entstehet daher, wenn man den negativen Pol der Dualität als schlechthin negativ ansieht; dadurch würden freilich die Ideen des absoluten Rechts, die Idee der abso-

luten Gesundheit als schlechthin positiv, die Ideen von Krankheit und Unrecht hingegen als endliche Negationen erscheinen müssen. Allein das unphilosophische einer solchen formalen Ansicht liegt meines Erachtens klar am Tage. Denn da im Universum nichts schlechthin in sich beschlossen, sondern jedes individuelle Seyn zugleich von Aussen her bedingt ist; so folgt daraus, daß man nur insofern einen Moment des Seyns in seiner vollkommnen Essenzialität ergreiffen kann, wenn man zugleich seine äußere Bedingungen, unter welchen er möglich ist, mit auffaßt. So ist z. B. reell ein Organismus nur unter der Bedingung einer Aussenwelt möglich; will man daher auf eine reelle Weise sich die Idee einer absoluten Gesundheit denken; so ist sie nur möglich unter der Voraussetzung einer vollständigen Harmonie zwischen Innen und Aussenwelt. Nun ist aber die Idee einer solchen Harmonie immer noch formal, bis man auch zu ihr wieder die äußere Bedingungen ihrer Möglichkeit gefunden hat, so ist es auch der Fall bei dem Begriffe des rechtlichen Zustandes.

Eine jede Philosophie, welche sich nicht begnügt mit formalen Ideen, sondern bestrebt ist, ihren Ideen Realität und Organisation zu geben, muß daher, indem sie von Bedingung zu Bedingung steigt, ihrer Natur nach historisch werden. Die historische Philosophie gehet daher den umgekehrten Gang von der antihistorischen. Wenn nach der letztern das Absolute ein ehemals gehabtes, aber nachmahls verlohrnes Gut ist, welches sich jetzt nur in getrübter Gestalt uns zeigt, so ist im Gegentheile, nach der wahrhaft historischen Ansicht, das

Absolute im ganzen Universum allenthalben verbreitet, indem es sich in seinen beiden Urformen von relativer Differenz und relativer Indifferenz gleich darstellt. Alle unsere idealische Ideen, z. B. die der absoluten Gesundheit, die des absoluten Rechts, sind durchaus relative Indifferenzen, welche als solche aber auch nur insofern wahrhaft organisch werden, als man sie sich in einer organischen Verbindung mit ihren relativen Differenzen denkt; und auf diese Art beide, die Differenzen und Indifferenzen, als Glieder einer einzigen Welt konstruirt, welche in ihrer Differenz zugleich indifferent, und in ihrer Indifferenz zugleich different, und sonach mit sich selbst identisch sind.

In der antihistorischen Philosophie ist das Allgemeine vom Besondern getrennt, in der historischen Philosophie sind aber beide innigst vereinigt. Historie ist sonach kein einzelner Theil der Philosophie, sondern sie ist vielmehr die Philosophie selbst. Nur in der Geschichte können die unendliche Einzelheiten, die sonst ausserdem verbindungslos auseinander liegen, in ein organisches Ganze sich vereinigen; nur in der Geschichte kann erst der Cyclus sich in sich selbst beschließen, der bei der bisherigen antihistorischen Form niemal vollständig in sich selbst zurücklaufen konnte. Es gibt weder in der physischen, noch in der moralischen Natur etwas Ruhendes, etwas schlechthin Substanzielles, sondern alles ist nur Accidenz, alles ist nur Erscheinung jener ewigen Dualität. Deshalb muß jede Philosophie sich selbst vernichten, die blos die Einzelheiten aufgreift, und dieselbe als ruhende Massen fixirt. Auf die-

sem antihistorischen Standpunkte gibt es daher so viel Systeme als es verschiedene Einzelheiten gibt; wo jedes der entgegengesetzten Systeme seine Sätze mit gleicher Gültigkeit vertheidigen kann. Die Philosophie eines Loke, Hume, Mandeville, Hellvetius u. s. w. war daher wenigstens als ächt historische Tendenz sehr vieles werth, indem dieselbe den Satz aufstellte, daß es überhaupt in der menschlichen Natur nichts absolut Allgemeines und ewig sich Gleiches gebe; sondern daß in ihr die unendliche Mannichfaltigkeit und der ewige Wechsel das höchste Gesetz des Werdens sey, und sonach keiner Form schlechthin ein Vorzug vor der andern gebühre. In diesen Systemen liegt offenbar der erste rohe Keim einer ächten historischen Philosophie der Indifferenz, welcher sich nur in der gröbern Gestalt als Empirie und Materialism aussprach. Zur ächten Indifferenzialphilosophie mangelte diesem Systeme nichts anders, als die Einsicht, daß die Mannichfaltigkeit selbst identisch mit der Einheit, daß die Verschiedenheit zugleich identisch mit der Allgemeinheit, daß die Zufälligkeit identisch mit der Nothwendigkeit, und endlich daß das Natürliche identisch mit dem Göttlichen wäre. Aber um zu dieser vollständigen Einsicht zu gelangen, mußte die Spekulation das Allgemeine und Nothwendige zuerst ergreifen, und es dem Besondern und Zufälligen entgegensetzen; welches freilich einerseits ein Rückschritt zur antihistorischen Form war. Durch allmählige Gleichungen dieser beiden Faktoren mußte sich nun von hier aus die Philosophie zur Identität beider erheben. Aber bis jezt ist sie noch nicht zu dem Punkte gelangt, um sich als vollständiges historisches System

gestalten zu können. Noch immer spricht man so von der Natur und ihren einzelnen Theilen, als wären diese Formen immer gewesen, oder als sollten sie immer so unverändert bleiben. — Noch immer spricht man auf dieselbe Art von der sittlichen Verfassung, von dem Staate, von der Religion, den Künsten und Sitten. — Man ergreift alle diese Gegenstände so fest, und reißt sie aus ihrem Zusammenhang, ohne auf ihre Verbindungen vor und rückwärts zu achten; da doch jedes physische und moralische Wesen nur Metamorphose ist, und sein wahrer Sinn nur aus der Totalität hervor gehet. Daher kommt es dann, daß einige vorzüglich im Alterthum, andere blos in der Gegenwart, die dritten aber allein in der Zukunft leben und weben; und ein jeder seine Lieblingsideen, als die einzige Absolutheit, als das einzig wahre Gesetz des Lebens, geltend machen will. Eine jede dieser drei Parthien hat recht, insofern eine jede derselben mit ihren Ideen innerhalb ihrer Epoche bleibt. So bald sie dieselbe aber über jene ausdehnen will, so wird hiedurch nothwendig das absolute Verhältnis verschoben; denn in jeder Epoche verändert sich das Wesen der Dinge, sie sind nicht mehr das, was sie ehemals gewesen sind; man kann also nicht, ohne die gröste Verwirrung anzustellen, den Typus der Vergangenheit oder der Zukunft auf die Gegenwart oder umgekehrt anwenden. Klägliche Beispiele einer solchen totalen Verwirrung der Prinzipien trift man zuweilen unter philosophischen Juristen an, auch unter philosophischen Theologen, und besonders aber in der Poesie ist diese Erscheinung oft nichts seltenes. In allen diesen Fächern will man das Antike

wieder herstellen, aber in allen solchen neu geschaffnen antiken Projektionen schaut das Moderne immer hervor, obwohl man es sorgfältig, wie die Pudenta, zu bedecken sucht. Die moderne Form liegt freilich noch im embryonen Stande; wir erblicken in ihr kaum die ersten Anfänge der ersten matten Vegetation: ein freilich sehr wenig erfreulicher Anblick, der gegen die göttliche Kraft des Alterthums mächtig absticht. Aber pfleget nur einige Zeit diesen winzigen Embryo, und bald werdet ihr sehen, welch ein mächtiger Riese aus ihm einst werden wird.

Die Analysis ist jenes große fruchtbare Mittel, das den menschlichen Geist in seine eigne Tiefe künftig führen, und ihm den Schlüssel zu den noch nie gelößten Geheimnissen überlieferen wird. Durch Hülfe der Analysis werden alle jene unauflöslich scheinende Gegensätze gelößt, das Unbewußte wird durch sie zum Bewußten, das Nothwendige zum Freien erhoben, und auf diese Art die Menschheit zu jenem differenzlosen Zustande hinaufgeleitet, in dem alsdann Synthesis und Analysis, Philosophie und Kunst, sich innigst durchdringen werden. Wer sich nicht zu der Analysis, als dem eigentlich modernen Elemente erhebt, der wird sich freilich nie einen richtigen Begriff von dem Indifferenten bilden, er wird niemal die Differenz gänzlich verbannen können. Wie dieses unter andern Eschenmajer in seinen übrigens sehr vortreflichen Gesprächen über das Heilige und die Geschichte bewiesen hat. Was hier Eschenmajer und mit ihm noch viele andere Indifferenz nennen, ist noch eine blose Differenz und welche zwar desto härter erscheint, je

idealischer er das übrige ausgebildet hat. Ist dieses nicht z. B. eine wahre differenzenvolle Disharmonie, wenn Eschenmayer sagt: daß in jenem idealischen Zustande der Menschen, das Essen und die Befriedigung anderer physischen Bedürfnisse, keine Lust, sondern eine Last sey? ich sollte doch glauben, daß in diesem Falle, eine so sehr an die Thierheit errinnernde Handlung, die Gefühle der Seligkeit gewiß stöhren, und den Menschen in manchen Momenten aus seinem Entzücken reissen möchten.

Wäre daher die Idee eines Zustandes nicht weit harmonischer, in welchem das Sinnliche innigst von dem Geistigen durchdrungen, und in der das Leben fern von heterogenen Gegensätzen in einem stillen Entzücken dahin flösse? Aber freilich nur die Analysis allein kann jene Gegensätze identifiziren. Eben so wenig befriedigend ist Eschenmayers Gemählde von dem politischen und religiösen Zustande seines Ideales. Warum soll denn gerade die Religion wieder in Mysterien, und die Beschäftigungen und das Leben der Menschen wieder in Kasten eingeschlossen wurden? Kann man denn dieses eine differenzlose Harmonie; ein Ideal nennen? Wäre denn dieses nicht eine weit größere differenzlosere Harmonie, wenn der Gegensatz zwischen Prister und Lajen, wenn der Gegensatz zwischen dem esoterischen und exoterischen, wenn der Gegensatz zwischen dem Edlen und Unedlen, dem Heiligen und Irdischen ganz aufhörte, und alles edel heilig und religiös würde. Aber diese Gegensätze kann nur die Analysis lösen. Das große Problem einer allgemeinen sittlichen Gleichheit der Menschheit beruhet aber hauptsächlich auf der Hebung der

äussern Ungleichheit; und diese stützt sich dann zuletzt auf die von unsern neuern Philosophen so sehr verachtete politische Oekonomie, und auf die technischen Künste. Diese beiden sind die Basis des großen Gebäudes, und wenn Religion, Wissenschaft und Kunst je unter den Menschen allgemein werden, und die Menschheit ihr Ideal erreichen soll, so kann jener Zustand nur durch die Technik herbeigeführt werden. Indem nämlich die tode Mechanik auf eine lebendige Dynamik geführt, und dadurch die Differenz zwischen Kraft und Widerstand aufgehoben wird, wodurch das Leben sich in ein Spiel verwandelt, und der reine Urstand der Natur nur als Kunst wiederkehren wird.

Bei dem Mangel an gehöriger Einsicht über das Verhältnis der Analysis muß freilich einem jeden nicht ganz Vernachläßigten unsere moderne Zeit ein ekelerregender Anblick seyn; er wird sich mit ganzem Herzen dagegen nach dem Alterthum sehen. Wir leben offenbar noch im Mittelalter, wo die Gegensätze des Alterthums suczesiv ineinander zu schmelzen beginnen. Aber ehe aus dieser Mischung das neue Produkt sich niederzuschlagen beginnt, muß freilich diese Gährung sich als eine absolute Karakterlosigkeit darstellen. Nur die Idee der Zukunft kann uns mit der Gegenwart aussöhnen; nur in ihrem Bilde können wir die göttlichen Keime erblicken, wie sie noch vor unsern Augen schlummern. Wer aber von diesem Standpunkte aus, die Zeichen unserer Zeit nicht ansieht, dem wird freilich jene noch karakterlose Indifferenz unserer Epoche, als eine ohnmächtige Schwäche des Menschengeschlechts erscheinen; er

wird sich nach dem Kräftigen nach dem Göttlichen zurück sehnen, er wird die Differenzen des Alterthums zurückrufen, er wird jene beinah ineinander verschmolzene Gegensätze wieder trennen, und das Alterthum von neuem herstellen wollen. Platos Republik ist daher auch das höchste Ideal der neuern Philosophie; denn man ahnet nicht, daß dieselbe eine bloße Projektion, ein bloßes Ideal des Alterthums sey, und daß ihr ein eben so absolutes modernes Ideal gegen über stehe. Daher verkennt man auch alle ächt moderne Tendenzen gänzlich, und würdigt dieselbe entweder gänzlich herab, oder benimmt ihnen wenigstens dadurch ihren wahren Karakter; indem man sie mit dem Antiken vermischt. Ich will hier nur in der Kürze einige einzelne Belege dazu ausheben. Offenbar zeugt dieses doch von einer absoluten Verkehrtheit, wenn man in Pythagoras und Platos Idealen die Vorbilder der nachmaligen christlichen Brudergemeinden zu erblicken glaubt; da doch beide Arten von Gemeinschaften, ihrem innern Wesen nach, sich so ganz absolut, wie Antikes und Modernes entgegengesetzt sind. Die Einheit des Lebens in Platos Republik ist eine Harmonie unter Gesetzen der Differenz, ihr Centralprinzip gehet durchaus von dem absoluten Gegensatz des Edlen und Unedlen aus. Dagegen aber bezeichnet die Uridee der christlichen Brüdergemeinde die ersten Anfänge eines absoluten Nebeneinanderseyns unter Gesetzen der Indifferenz. Die Christus-Sekte war die erste Gemeinschaft der Menschen nach dem Prinzip einer allgemeinen Gleichheit und Freiheit. Schelling setzt den Karakter der christlichen Religion darin: daß sie die Mysterien geoffenbaret habe. Man sollte

doch diesen vortreflichen Gedanken in seinem ganzen sinnvollen Umfange betrachten, und seine gehaltreiche Consequenzen verfolgen. Dieses Offenbaren der Mysterien kann doch nichts Zufälliges, es kann doch in Hinsicht der Mysterien selbst nichts Aeußeres und Unorganisches seyn; denn dieses zu denken wäre vernunftwidrig. Wenn aber das Offenbaren der Mysterien eben so gut organisch seyn soll, als die Mysterien selbst; so kann das Offenbaren vernünftigerweise nichts anders, als eine bloße Verkehrung des Pols der Mysterien bedeuten. Die christliche Religion, indem sie das Esoterische offenbarte, wurde nicht exoterisch, sie wollte nicht das Heilige in ein Irdisches verwandlen, sondern vielmehr den Gegensatz zwischen beiden gänzlich aufheben, und eine neue indifferente Ansicht schaffen. Was sich aber in der christlichen Religion als solcher nicht so ganz zum Indifferenten gestalten konnte; dieses drückt sich doch wenigstens in den übrigen Zeichen der Zeit vollständiger aus; und es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, daß nicht mit Christus die Weltpole sich gedrehet, und daß von dieser Epoche an, das Menschengeschlecht die diamentral dem Alterthum entgegengesetzte Richtung angenommen habe.

Das System der Philosophie, welches aus diesen bisher aufgestellten Prämisen hervorgehet, werde ich in der Folge weiter zu entwicklen versuchen. Ich werde bemühet seyn zu zeigen; wie nach den ewigen Gesetzen des Werdens die absolute Weltintelli-

genz aus der Identität der ineinander verschmolzenen Extensivität von Ewigkeit her hervortritt, und sich in zwei unendliche Formen entzweit, die in unendlicher Differenz ewig sich suchen und ewig sich fliehen; wie an dem einen Pole des Universums das Extensive als Positives überwiegt, wie es sich als absolute Einheit, als Gottheit selber setzt, indem es sein Inneres in ein Aeußeres verwandelt, und sich in dem unendlichen Streben nach Entzweiung und Verzweichung reflektirt; wie hingegen an dem andern Pole, wo die absolute Einheit gleichsam erloschen ist, und in einen selbstlosen unendlichen Raum und Materie expandirt, wie daher hier die Entzweiung das Positive ist, und dieselbe in unendlichen Progressionen nach Einheit ringt. Ich werde zeigen, wie die Gottheit und die reale Welt zwei sich gleiche und der Substanz nach gar nicht verschiedne Sphären bilden, sondern die sich blos der Richtung nach entgegen sind; wie die Einheit ewig nur Entzweiung, und die Entzweiung nur ewig Einheit sucht; wie für die eine eben so die Entzweiung, als für die andere die Einheit in der Unendlichkeit liegt; nur mit dem Unterschiede, daß das progressive Fortschreiten in einer dieser beiden Welten eine verschiedene Bedeutung hat.

Ich werde versuchen diese Evoluzionen der beiden Welten, so viel es sich thun läßt, zu entwicklen. Ich werde zeigen, wie das reale Universum vom Nullpunkte der Indifferenz, mit dem höchsten Uebergewichte der Differenz, als Natur beginnt; wie aber nach und nach alsdann der Pol der Differenz anfängt zu sinken, indeß der Pol der Indifferenz allmählig sich erweitert. Ich werde die-

ses durchführen durch die relative Epochen der Geschichte sowohl, als auch durch die absolute Epochen des Ganzen, welche für uns freilich nur von negativer Bedeutung sind, aber denn doch auch in ihrer negativen Bedeutung als organische Glieder in ein System der Philosophie nothwendig gehören.

Die Gesetze unserer physischen Natur sind nicht absolut, sondern sie sind nur einzelne historische Evoluzionen des realen Universums im Ganzen, welche auch nur insofern erst ihre wahre Bedeutung erhalten, wenn man sie als Glieder eines grössern Ganzen betrachtet. Das reale Universum ist ein in unendliche Gradationen gegliedertes Streben der Differenz nach Indifferenz. Die Differenz vermindert sich ins unendliche (jedoch nicht, wie oben gesagt dem Grade, sondern der Art nach), indeß die Indifferenz sich ins unendliche erweitert. Die Differenz, die nach nothwendigen Gesetzen auf der subjektiv niedrigsten Stufe als physische Kraft erscheint, wird in höhern Regionen gänzlich schwinden. Das Innere wird sich dort erweitern, indem das Aeußere, indem der Raum und die Materie gleichsam in jenes übergehet und in ihm lebendig wird. Solchergestalt wird, indem die gröberen Hüllen schwinden, die jezt die Intelligenzen so scharf von einander scheiden, sich die Welt nach Innen zu eröffnen, die Schwerkraft, die hier nach Aussen fällt, und nach Aussen zu die Wesen aneinander knüpft, wird dort nach Innen kehren, und so wird es sich dann zeigen: daß dieselbe Kraft es ist, die auf der niedrigen Potenz, als physische Schwere, die Weltkörper um den Mittelpunkt bewegt, auf einer höhern

Stufe als geistige Gravitation die Intelligenzen zur innigsten Vereinigung kronstruirt; und daß sonach, das gemeinsam höchste Centrum der gesammten realen Welt, in der unergründlichen Tiefe der absoluten Einheit liegt, welches eben daher niemal seyn, sondern ewig nur werden wird.

Druckfehler.

Seite	3	v.	o.	Zeile	6	ranken	statt:	wanken
=	4		o.	=	4	der	=	den
=			o.	=	6	mir	=	nun
=	9		o.	=	12	und	=	ins
=			o.	=	18	ewig	=	einig
=	10		o.	=	4	moderne	=	anderer
=			o.	=	6	nur	=	nie
=			o.	=	9	anzureihen	=	reiben
=		v.	u.	=	12	anzureichen	=	reichen
=	15		u.	=	7	das	=	dies
=	19		o.	=	8	nur	=	mir
=	15		u.	=	12	Verbannungsort	statt:	Vorkommungsort
=	32		u.	=	10	durch sich	=	von sich
=	34		o.	=	12	die		
=	43		u.	=	11	nur	=	nun
=	46		u.	=	12	richtlichen	=	richtigen
=	51		u.	=	13	nun	=	nie
=	52		o.	=	13	weit	=	weiter
=	52		o.	=	15	als		
=	54		u.	=	5	und		
=	54		u.	=	1	Siz		
=	63		u.	=	16	untrennbare	=	unkennbare
=	64		o.	=	12	naturum	=	naturarum
=	64	v.	u.	=	13	voraussezt	=	voransezt
=	65		u.	=	3	eine	=	einzelne
=	69		o.	=	4	Subjekt	=	Subsekt
=	70	v.	o.	=	7	bestünde	=	bestimmte
=	73		u.	=	15	naturam	=	naturarum

Bayerische Staatsbibliothek München

Gedruckt in Offenbach, bei Carl Ludwig Brede.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Molitor, Franz Joseph,

Der Wendepunkt des Antiken und Modernen oder Versuch den Realismus mit dem Idealismus zu versöhnen

Frankfurt am Main 1805

Ph.sp. 585
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043967-6